

هَوَامِشٌ عَلَى الْعَقِيدَةِ النَّظَامِيَّةِ لِلْإِمَامِ الْحَرَمِيِّ الْجَوْنِيِّ



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF TEXAS
AT
AUSTIN

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف
الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م

كَذَا الظَّاهِرُ أَنَّ الْجَوْنِيَّ

٢٠ رَدَّ الْإِسْرَافَ بِالْأَنْهَرِ - الْقَاهِرَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

تصدير

- ١ -

هل نقاتل في غير معركة ؟ هل نتخيل قتالا ومقاتلين ، ولا قتال ولا مقاتلين ؟

أنتكون معركة علم الكلام معركة زائفة ، نشغل نحن عقولنا بها ، والناس عنها في شغل ؟

أين تقع مباحث الجوهر والعرض ، والوجود والمماهية ، والجوهر الفرد والجسم من خريطة اهتمامات عصرنا هذا المدلهم بالخطوب والأحداث الجسام ؟ أية مساحة تحتلها هذه القضايا في عصر صعد بنوه إلى السكواكب يغزونها ، وإلى الآفاق يخترقونها ، ويميطون لثام أسرارها ؟
ما هو مصير علم الكلام بمجملته ؟

سؤال يقض مضاجع الكثيرين ممن يشتغلون بهذا العلم ، ويشغلون قاعات الدرس به ، بينما الناس على قيد شعر من هذه القاعات يضجون ويصطخبون غير آبهين ، ينغضون رؤوسهم ويقولون : أين أقم منا ، وأين نحن منكم ؟

إن الجواب التقليدي لمثل هذا السؤال معروف ، وهو لا يعدو أن يكون : تعالوا إلى العلوم الحديثة نحلها محل علم الكلام القديم ، وندع هذا العلم العتيق رهين محابسه - أو مجلداته - القابعة في زوايا قصية عن اهتمامنا ، نطل عليها كما نطل على الأحافير والآثريات وأوراق البردي !!

إننا - وأيم الحق - لفي دهشة من أن هذا الجواب ليس وليد القرن العشرين وحده ، فلقد وجدنا هذا الجواب نفسه في القرن السابع الهجري

على لسان عضد الدين الإيجي صاحب كتاب المواقف حين تبرم من عصره
قائلاً: (وإنه في زماننا هذا قد اتخذ علم الكلام ظهرياً ، وصار طلبه عند
الأكثرين شيئاً فرياً ، ولم يبق منه بين الناس إلا قليل ، فالهمم بحوه قاصرة ،
والرغبات فاترة ، والدواعي قليلة ، والصوارف متكاثرة) (١) .

فلنعمد إلى شيء من التحليل .

فهل نسلم بدماء بوجود هذا العلم في أروقتنا وقاعات درسنا ، ثم نبحث
بعدئذ عن تبرير لوجوده ، وتعليل للإحتياج إليه ؟

أو أننا نعكس اتجاه السير ، فنرى إن كنا بحاجة إلى علم كهذا أولاً ،
فإذا وجدنا تلك الحاجة ذهبنا بعدئذ إلى هذا العلم ندرسه ونشتغل به ؟

الحق أن الشق الثاني من التساؤل هو الجدير بأن نطرحه .

ترى . . هل قضت العلوم الطبيعية التجريبية على العلوم النظرية العقلية
القضاء المبرم الذي لا حياة بعده ؟

وهل سدت العلوم الطبيعية حاجة الإنسان فلم يبق له بعدها حاجة ؟

لقد أتى على العلم الطبيعي حين من الدهر امتلاً فيه ثقة بنفسه ، وخيلاً
بقدرته ، وحينئذ حسب أو جست كوفت أنه قد أعلن انتصار العلم الطبيعي
انتصاراً مظفراً على الدين والميتافيزيقا جميعاً ، ثم أتى على العلم الطبيعي حين
آخر من الدهر أصبح فيه أكثر تواضعاً وأقل ثقة وخيلاً ، فن عجيب
الأمور - كما يقرر برتراند رسل بحق - أن رجل الشارع لم يكديؤ من العلم
إيماناً كلياً حتى بدأ رجل المعمل يفقد إيمانه به ، بينما كانت فلسفة علم

الطبيعة في الماضي متسكبة متسلطة ، أضحت الفلسفة الجديدة لعلم الطبيعة متواضعة متلعثمة (١) .

ولسنا نبتغي بذلك أن نغض من شأن العلم الطبيعي أو نزور عنه ، فما يكون لنا أن نتكلم بهذا ، ونحن - أمة الحق - في مسيس الحاجة إلى أن نلحق فيه بأقوام قد سبقونا إليه فمشوا في الأرض مرحا ، وعتوا به عتوا كبيرا .

لكن أحدا لا يستطيع أن يقول إن الكلمة الأخيرة هي كلمة العلم الطبيعي ، وحسبنا أن نلتفت إلى المجتمعات التي أخذت بالعلم منهجا وطريقة حياة لنجد فيها أقواما لا تزال تقض مضاجعهم علامات استفهام ضخمة حول البدء والمصير والغاية والنهاية ، والقيمة والمعنى ، حيث لا يستطيع العلم الطبيعي أن ينبس ببنت شفة . إنه لفى فطرة الإنسان نداءاً يهيب به أن لا يكون « شيئاً » من الأشياء ، وفي فطرة الإنسان ما يجعله يرفض أن يكون مجرد « واقعة » بين ملايين الوقائع ، وفي فطرة الإنسان ما يجعله يرفض أن يكون « على السوية » مثله كمثل الملايين من ذرات الرمل أو قطرات الماء .

إنه لفى فطرة الإنسان يكمن ذلك « البعد الداخلي » الذي يشد الإنسان شداً إلى ذاته الباطنة ، ليرى فيها ما لا يراه خارجها ، ليرى فيها واحة من « اللامادة » تقود جسماً مادياً متسكتلاً محسوساً . ومن هنا نفهم كيف تكون الروح « من أمر ربها » ، مثالا يهدي إليه ، ورمزاً يدل عليه .

من داخل الإنسان إذن - بل من لحظة من الزمان ينسكف - فيها هذا الإنسان على ذاته - تنبع ضرورة البحث عن « اللامادي » .

من داخل الإنسان إذن تنبع ضرورة الدين ، وضرورة إتكريس العلوم للبحث في العقيدة الدينية .

من داخل الإنسان إذن تنبثق الحاجة إلى طراز من المعارف اللامادية
وسط علوم أخرى كثيرة تسير غور المادة وتكشف عن أسرارها .

فهل يكون علم الكلام واحداً من هذه العلوم ؟

ليسمح لي القارئ أن أستعيد معه حديث الإيجي الذي رأيناه ضيق
الصدر متبرما بانصراف عصره عن هذا العلم ، فلقد كان الرجل مدركاً بأن
معارف عصره ليست نهاية المعارف ، ولذلك حدد علم الكلام بأنه « علم
« يقتدر معه » على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه » (١) .

إذن فآية معرفة تكسب المرء قدرة على إثبات العقائد فهي تندرج تحت
هذا العلم ، وحينئذ فالمقصود من علم الكلام هو اكتساب القدرة العقلية
أو الملكة الذهنية بحسب معارف كل عصر .

ويكون السؤال التالي : هل يستطيع علم الكلام - بصورته الراهنة التي
ندرسها - أن يقوم بهذه المهمة ؟

بعبارة أخرى : ماذا تأخذ من علم الكلام وماذا ندع ؟

إن الدارس لهذا العلم بصورته الراهنة يستطيع أن يميز فيه بين أمرين :
مناهج ومسائل .

أما المناهج فقائمة على مسلمة العقل الضرورية التي هي خاصة الإنسان
بما هو إنسان ، وحينئذ فلن يتغير هذا المنهج طالما ظل الإنسان إنساناً .

فكأن الممكن مثلاً محتاجاً إلى من يرجع وجوده على عدمه أمر ثابت
في نفسه ، مهما تغيرت أشخاص المستقلين ، أو أزمنتهم أو أمكنتهم ،
فالادلة العقلية - كما يقول إمام الحرميين بحق - أدلة في أنفسها ،

فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلاً ينظر أو يستدل فالأدلة أدلة ، حتى مع اتقاء المستدلين واستدلالهم (١) .

أما المسائل ، أو المراد التي يتخللها المنهج ، فهي متغيرة بتغير الاهتمامات وتطور المعارف والعلوم ، فليكن هذا الممكن هو الجواهر الفردة عند القدماء ، أو الألكترونيات والبروتونات عند المحدثين فذلك لا يمس المنهج في شيء ، كما لا يمس هدف البرهنة نفسها في شيء ، أو فليكن هذا الممكن هو قوانين التخلخل والتكاثف أو الثقل والخفة عند القدماء ، أو قوانين الجاذبية عند المحدثين فذلك لا يمس المنهج ولا الهدف في شيء .

وحيث قد فلا حرج علينا إن نحن أخذنا علم الكلام من زاويته الأدائية الإجرائية ، ولا تثريب علينا إذا نظرنا - في الآن نفسه - إلى مواده نظرة تاريخية ، أي على أنها مرتبطة بعصرها وزمانها ومكانها ، فإذا تحول العلم عنها فلنتحول نحن عنها أيضاً إلى حقائق العلم الثابتة ، لنستخدمها هي الأخرى بنفس المنهج ، وصولاً إلى نفس الغاية .

بيد أن الباحث المعاصر في علم الكلام لن يجد الطريق أمامه ذلولاً ممهداً على هذا النحو من البساطة التي يوحى بها هذا التقسيم ، فالمنهج والمادة في علم الكلام المتاح لنا كاللحمة والسمي ، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر إلا بضرب من الجهد جهيد ، ومن ثم فإن مهمة الباحث في علم الكلام اليوم أكثر صعوبة وأشدّ مراساً من مهمته في عصور مضت ، إذ أن عليه أن يشحن في نفسه تلك الحاسة النقدية التي يفصل بها المناهج الثابتة عن المسائل التي تجاوزها العلم الحديث ، ثم إن عليه بعدئذ أن يطبق المنهج على ما تكشف عنه العلم الحديث من معطيات ومنجزات .

ولا نريد بأدىء ذى بدء أن نذهب فى التعصب لمذهب الأشاعرة إلى المدى الذى ذهب إليه البعض (١) حين جعلوا من الأشاعرة وحدهم: الفرقة الناجية دون سائر الفرق، فلقد انقضت تلك الأعصار التي كان التعصب للفرق والمذاهب هو السمة البارزة فيها، ولسكن أريق من الدماء وارتكب من العسف والخسف والجور باسم هذا التعصب المقيت الذى كان إثمه أكبر من نفعه، بل كان إثمها كله، ثم ما أشد حاجة المسلمين - فى الأعصر الراهنة - إلى إشاعة روح التسامح على اختلافاتهم، واعتبارها تعددا فى وجهات النظر لا ينبغى له أن يفسد لرحم الإسلام قضية، طالما كان المختلفون لا يصادمون النصوص الصريحة من الكتاب والسنة، وطالما كان المختلفون لا يغرقون فى تأويل هذه النصوص إغراقا بعيدا يخرج تلك النصوص المقدسة عن محاملها القرينة، وينأى بها عن مقاصدها السامية الرفيعة.

إن لدينا أسسا ثلاثة ينبغى أن نقرأ تراثنا العقدي ونحن مزودون بها، وأكبر ظنى أن تلك الأسس كفيلة بأن تنأى بالعقل عن مظان العصبية لرأى معين، ولا تخرج باختلاف الآراء من التعدد إلى التعارض، ومن التجاور إلى التنافر.

الأساس الأول: حديث إفتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، وهو الحديث الذى أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه، ولهذا الحديث طرق عدة، منها ما لا نص فيه على الهالك منها، ومنها ما فيه بيان أن واحدة منها ناجية، والباقيين هلكى، ومنها ما يعدم كلهم ناجين سوى واحدة هم الزنادقة.

وإذا صرفنا النظر عما ذهب إليه ابن حزم من عدم صحة الحديث عن طريق الإسناد فلدينا ذلك النص الهام الذي قاله ابن الوزير في (العواصم والقواصم) «إياك أن تغتر بزيادة كلها في النار إلا واحدة، فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة»، كما أن لدينا ما قاله المقدسي في (أحسن التقاسيم) حين قارن بين زيادة (اثنان وسبعون في الجنة وواحدة في النار) من جهة، وزيادة (أثنان وسبعون في النار وواحدة ناجية) من جهة أخرى، فقال: إن الثاني أشهر والأول أصح استناداً.

كما أن صاحب مسند الفردوس قد أخرج قوله ﷺ (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة (١)) :

تري لو كانت هذه الروح المتساعخة قد غلبت على عصر المأمون، أكان من الممكن أن يطلب المأمون إلى واحد من عماله أن يجمع العلماء وأبداً بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن، أكان

(١) اعتمدنا في هذا كله على المقدمة القيمة التي كتبها الشيخ زاهد السكوثري لكتاب «التبصير في الدين»، ص ٣ - ٥ وأيضاً على المقدمة القيمة للشيخ محي الدين عبد الحميد لكتاب الفرق بين الفرق ص ٤، وما يؤيد معنى الحديث الذي رواه صاحب الفردوس ما رواه البخاري عن النبي ﷺ (إذا كان يوم القيامة أخر ساجداً بين يدي ربي فيقول لي يا محمد ارفع رأسك تعظ وأشفع تشفع، فأقول يارب أمتي أمتي، فيقال انطلق من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان فأخرجه، فأطلق وأخرجه، ثم أسجد ثانية وثالثة، فإذا كانت الرابعة قلت رب ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول الرب: وعزتي وجلالي لأخرجن منها كل من قال لا إله إلا الله).

من الممكن أن تنال يد الأذى ذلك الإمام الجليل أحمد بن حنبل على أيدي «أحرار الفكر» أنفسهم (١) ؟ .

الأساس الثاني : ما صرح به إمام الحرمين - وهو أحد جهابذة المذهب الأشعري - من أنه ليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظرا يجوز وصفه به ابتداء (٢) :

فلا مزية في أن التعصب للآراء قد دفع ببعض رجالات المذاهب إلى المغالاة في إلزام أصحاب الآراء المقابلة بما اعتبروه لازما على آرائهم ، حتى وإن لم يصرح أولئك الخصوم بهذه اللوازم تصریحا ، بل حتى لو أجهدوا أنفسهم في محاولة التنصل من هذا اللزام ، وأقسموا بالله جهد أيمانهم على التبرؤ من القول به !!

والحق أنه ليس كل لازم للمذهب مذهبا ، بل أن اللوازم إنما تعد مذهبا بشرطين اثنين مجتمعين (٣) :

أولهما : أن تكون لوازم بيعة واضحة الارتباط بالمذهب ، وثيقة الصلة به ، بحيث لا يمكن أن تنفك عنه .

ثانيهما : أن يلتزم صاحب المذهب بها ، فلا يصرح بالتنصل منها ، أو يعلن التبرؤ عنها .

وأكبر ظني أنه لو وضع الشرط الأول موضع الاعتبار - على طول التاريخ الفكري للمسلمين لا تنهز أصحاب الآراء كل فرصة - لا للإيقاع بخصومهم والتماس الفرص القريبة والبعيدة للغيل من عقيدتهم

(١) تاريخ الطبري ص ١١١٢ ح ٢ ، ووليم باتون : ابن حنبل والمحنة ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) الشامل ص ٢٩١ :

(٣) قارن : زاهد الكوثري : مقدمة التبصير في الدين للأسفر ايفني ص ٣

— بل لاحسان الظن بهم ، وحمل ما يشتم منه رائحة الخروج على محله الحسن ، وفي المحامل الحسنة متسع (١) .

وأكبر ظني أيضا أنه لو وضع الشرط الثاني موضع الاعتبار — على طول التاريخ الفكري ، للمسلمين — لتحولت معظم الخلافات التي تدعوها خلافات حقيقية إلى اختلافات لفظية ، وما أكثر ما وجدنا جهابذة الأشاعرة يفعلون ذلك في أعظم المباحث خطورة ، حين يتحول الخلاف الحقيقي إلى لفظي تصبح المؤونة يسيرة والخطب سهلا ، على حمد تعبير إمام الحرمين والآمدی في غير موضع .

ولقد أدرك الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان خطورة قضية اللوازم هذه إدراكا لملاحا فطناً ، فلقد منع الإمام ابنه (حمادا) من الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له حماد (رأيتك تناظر فيه والآن تنهانا عنه) فأجابه (كنا نناظر وكان على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ، ومن أراد أن يزل صاحبه فقد أراده أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه) ثم يقول الإمام الأعظم أيضا لابنه (يا بني إن هؤلاء المختلفين في أبواب الكلام ممن ترى كانوا على قول واحد ودين واحد ، حتى نزع الشيطان بينهم فالتقى بينهم العداوة والبغضاء ، والاختلاف ، حتى كفر بعضهم بعضا ، وظفر منهم إبليس ببغيته (٢) :

(١) تجد هذا الاتجاه على أجل ما يكون سماحة وتعاطفا لدى أبي بكر ابن العربي في كتابه المتهامز (المواسم من القواصم) ، قارن : القسم الأول من هذا الكتاب ، نشرة محب الدين الخطيب ، وقارن التعليقات الرفيعة القيمة التي علق بها على النص .

(٢) قارن : أبو المؤيد المسكي : مناقب أبي حنيفة النعمان صفحات متفرقة

الأساس الثالث: لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذاقررنا أن نظرية الأشاعرة في الإيمان ، تمثل في هذا الصدد إسهاما بالغ الأهمية ، إذ أنها تجسد الأفق الرحب والنظرة المفتوحة المتطورة التي تسع المسلمين ، وتضمهم جميعا في نطاق الإيمان .

يقول الأشعري: فإن قال قائل ما الإيمان بالله تعالى عندكم؟ قلنا التصديق بالله ، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة ، قال تعالى (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) أي بمصدق .

فإن قال قائل: فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو ؟ قلنا نعم ، مؤمن بإيمانه فاسق بنفسه وكبيرته (١)

ولعل الأشاعرة في ذلك كانوا يصدر عن رأى الإمام على بن أبي طالب رضى الله عنه حين سئل عن خصومه : أ كفار هم ؟ قال: من الكفر فروا ، قيل أمسلمون هم ؟ قال: لو كانوا مسلمين ماقاتلناهم ، كانوا إخواننا بالأمس ولكنهم بغوا علينا ، فلم يسلمهم كفاراً ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة (٢)

ومن خلال هذه النظرة المتساهلة لدى الأشاعرة نقل الفخر الرازى عنهم قولاً جديراً بالاعتبار ، في مسألة جد خطيرة . وهى القول بالجسمية والجهة ، فهل يكفر الأشاعرة : القائلين بهما ؟

يقول الرازى : (القول الثانى أنا لانكفرهم ، لأن معرفة التنزيه لو كانت شرطاً في صحة الإيمان لوجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإيمان

(١) الأشعري : المجمع ص ١٢٣

(٢) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٧١٣ ، وإشار الحق لابن

المرتضى البيانى ص ٤٢٩

أحد إلا بعد أن يتفحص أن ذلك الإنسان هل عرف الله بصفة التنزيه أولاً،
وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطاً
للإيمان (١).

- ٣ -

ومن خلال هذه النظرة المتساحة لايزال للمذهب الأشعري عندنا
المكان الأثير في القلب والعقل والوجدان .

فهو لايزال ذلك المذهب الذي يجمع بين النص والعقل في نسق متسق
متكامل لا تكاد تحس فيه نبواً أو شذوذاً ، أو افتعالا .

وهو لايزال - في جملة - ذلك المذهب الذي يقوم في أساسه على
إستناد الممكنات ابتداءً إلى الله تعالى القادر المختار وبلا واسطة مثبتة
فعل الله الدائم الدائب في السكون في كل لحظة ونفس .

وهو لايزال - في جملة ذلك المذهب الذي لا يوصد أبوابه أمام
نسائم الروح ومشاعر القلب ، ولعل لمتأخرى الأشاعرة - من أمثال الأمير
والبيجورى والدردير - إسهام مشكور مقدور ماجور في هذا المجال الرحب
اللطيف .

وهو لايزال في - في جملة - ذلك المذهب الذي يرى من تعقيدات
الفلاسفة ، وتأويلات المعتزلة ، وإغراب الحشوية ، وسطحية المجسمة ،
واحتفظ مع ذلك كله بكيان متماسك متوازن ، ويرضى خاصة الأمة ولا
يصعب على عامتها ، على - - - - - تعبير بعض الباحثين (٢) .

وإمام الحرمين - أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد
ابن حيوية الجويني - - - - - غصن من أغصان الدوحة الأشعرية السامقة ، ولد

(١) الرازى : أساس التقديس ص ١٩٧

(٢) حمودة غرابية : مقدمة اللمع للأشعري ص ٥

في العقد الثاني من القرن الخامس الهجري في بلدة « جوين » من أعمال نيسابور ، ثم أقام عدة سنين بين مكة والمدينة المنورة في نشاط على متصل ، ما بين فتيا ومناظرة ودرس ، ومن هنا جاء لقبه الأشهر « إمام الحرمين »

أما الرسالة التي نتتلف عليها في بحثنا هذا في « العقيدة النظامية » .

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن هذا العنوان ذاته يحمل في طياته أصداء القرن الخامس الهجري بكل ما اضطرم فيه من الأحداث السياسية والفكرية ،

لقد قامت الدولة البويهية الشيعية في العراق وفارس وخراسان على أنقاض الدولة العباسية بعد انحلالها إلى دويلات ، واستمرت سيطرة البويهيين على تلك الأصقاع حتى العقد الثالث من القرن الخامس تقريبا .

ومما لا شك فيه أن التشيع قد وجد معاخه الخصب في ظل حماية بني بويه ، ومما لا شك فيه أيضاً أن أهل السنة قد لقوا كثيراً من الاضطهاد والعنت في عهدهم .

ومالبت الدهر أن قلب ظهر المجن لدولة بني بويه ، فأعقبهم السلاجقة في اعتلاء سدة الحكم على خراسان ، وكان السلاجقة يدينون بمذهب أهل السنة ، بيد أن الصراع بين الشيعة وأهل السنة لم يحسم بظهور السلاجقة ، بل حدث كثير من الفتن والاضطرابات التي يقال إنها كانت سبباً في هجرة كثير من علماء أهل السنة من نيسابور ، وتطوافهم ببغداد مرة ، وبالحجاز مرة أخرى ، ومن بين هؤلاء إمام الحرمين .

وحين تولى (ألب أرسلان) ووزيره نظام الملك مقاليد الأمور اصطنعوا وسيلة مثلى لنصرة مذهب أهل السنة ، وهي إنشاء المدارس المختلفة

بهذه الانتصار لمذهب أهل السنة ، فأنشأ نظام الملك مدرسة ببغداد ،
وأخرى في نيسابور ، وبجانبهما عدة مدارس أخرى ، وكل مدرسة من
تلك المدارس حملت اسم نظام الملك .

في مدرسة نيسابور جلس إمام الحرمين في مجلس التدريس والفتيا
ثلاثين عاما ، وإليها رحل تلميذه الأشهر (أبو حامد الغزالي) ليدرس على
يدى إمام الحرمين - مع جم غفير من التلاميذ - المنطق والفقه والأصول
والجدل ، ولم يفارق التلميذ أستاذه حتى وفاته .

ومما لا شك فيه أن فرعا من علاقة الود الحميمة كانت تربط إمام الحرمين
بنظام الملك ، بل إن علاقة الود هذه قد امتدت إلى الغزالي نفسه ، فلم يمتنع
بضع سنوات حتى جلس الغزالي مجلس التدريس والفتيا في نظامية بغداد ،
يختلف إليه فيها التلاميذ والأتباع (١) .

فلا غرو إذن أن يهدي إمام الحرمين رسالته التي بين أيدينا إلى نظام
الملك ، اعترافا بجميله وأياديه على العلم والعلماء من جهة ، وعلى نشر مذهب
أهل السنة والجماعة من جهة ثانية .

ولقد كتب إمام الحرمين لهذه الرسالة مقدمة تفيض بالثناء والمدح
والإطراء لنظام الملك ، ولا علينا إن ضربنا عنها الذكر صفحا ، فنظام
الملك قد استوفى أجره مرتين ، مرة حين دعم أركان العرش الساجوق
بهذه السكوكية النادرة من فحول العلماء ، وأخرى حين خلد التاريخ اسمه ،
بيننا أغفل آلاف الوزراء من قبل ومن بعد ، فسكفاه هذا جزاء .

« لقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألف ، ثم خليت أدل الإسلام
بإسلامهم وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وخضت في الذي

(١) الزبيدي : إتحاف السادة المتقين ص ١٧ ج ١

(٢) — هو امش على العقيدة)

نهى أهل الإسلام عنه ، كل ذلك في طلب الحق ، وكنيت أهرب في مآلف
الدهر من التقايد ، والآن رجعت عن السكل إلى كلمة الحق ، عليكم بدين
العجائز ، فإن لم يدركني الحق بلفظ بره فأموت على دين العجائز . وتحتم
عاقبة أمرى عند الرحيل على مذهب أهل الحق وكلمة الإخلاص فالويل
لابن الجويني ، (١) .

هكذا روى السبكي عبارات لإمام الحرمين التي سارت بذكرها الركب ،
بحسبانها الدلالة الناصعة المحقومة لنهاية كل بحث عقلي في ميدان
الميتافيزيقا .

فهل كان إمام الحرمين يعلن بذلك الكلمة الأخيرة عن إفلاس المعرفة
الإنشائية ، وفشل العقل في الوصول إلى الحقيقة ، وعجز الفسك عن درك
الحق ؟

هل كان إمام الحرمين بذلك يعرض بنان الندم ، ويود لو استقبل من
أمره ما استدبر ؟

هل كان إمام الحرمين بذلك ينذر الذين يشقون بالعقل ، ويطمشون
إلى الفسك بأن تقههم هواه ، وأن اطمئنانهم هباء ؟

إن عبارة إمام الحرمين تحكي مرحلتين مختلفتين ، مرحلة الطالب والفسك ،
ومرحلة الإقتهاء إلى المطلوب والتثبت منه ، أو - إذا توخينا مصطلح إمام
الحرمين نفسه - مرحلة القصد إلى النظر ، ومرحلة المعرفة .

العقل في المرحلة الأولى فيه نشاط الشباب وحاستهم واندفاعهم ، بل

ونزقهم أحيانا ، تدبر ويفكر ، ويتأمل وينظر ، وينشد الحق في كل اتجاه ، حتى ولو كان منها عنه محذور آمنه .

والعقل في المرحلة الثانية فيه رسوخ الشيوخ وثباتهم وطمأنينتهم الواثقة ، يتثبت ويتأكد ، ويتيقن ويطمئن ، وتنقطع عنه الشكوك والريب .

وبرغم ذلك فإن العقل ليس بكاف وحده في هذه المرحلة الثانية ، لأنه إذا لم يكتحل بنور اليقين ، ويحاط بلفظ الله وبره فهو على خطر عظيم ، وهكذا يطلب ابن الجويني أن يموت على إيمان العجائز بكل ما فيه من رسوخ وثبات قدم على مذهب أهل الحق . بحيث لا يعتريه في اعتقاده شك ولا ريب (١) .

فإذا عن العقيدة النظامية ؟

هل كانت أثارة من المرحلة الأولى ، أو ثمرة للمرحلة الثانية ؟
لقد قيل (٢) إن العقيدة النظامية من أواخر ما ألب إمام الحرمين ، فأكبر الظن إذن أنها تجسد حشكة الشيوخ ورسوخ أقدامهم ، ولذلك فإن قارئها يحس أنها لا تلتزم بجفاف المنطق العقلي الشاحب المجرد في كثير من أفكارها ، ولا يحس أن إمام الحرمين يستعمل فيها مبضع التحليل

(١) اعتمدنا في تحليل عبارة إمام الحرمين = لفة طريفة موجزة أوردها الأمير في حاشيته على الجوهرة ص ٢٥ وما بعدها ، ولو أنه ينسب العبارة إلى الفخر الرازي لا إلى إمام الحرمين .

(٢) زاهد الكوثري في مقدمته للعقيدة ، نقلا عن اللمعة لإبراهيم الحلبي للنداري .

الرياضى الصارم ، بل يحس بالقضايا العقيدية فيها مضرحة بالحيوية حيناً ،
ومجلفة بشيء من التصوف الروحى حيناً آخر ، كما أنه يحس أن إمام الحرمين
يضع فيها لباب تجربته الروحية والعقلية ، وكأنه يشهد الله تعالى على أنه قد
قال ما ينبجيه من عقاب الآخرة ، وأبرأ ذمته إليه سبحانه .

ولقد اعتمدنا فى هذه الرسالة على النشرة القيمة التى نشرها الشيخ زاهد
السكوثرى ، وحسبك به من محقق ثبت ثقة .

فإن كان فى عملنا هذا زلل فهو مما كسبت أيدينا ، وإن كان فيه غير
ذلك فإنما هى مئة من العليم الوهاب ، وعلى الله قصد السبيل .

تنبيه :

سيجد القارىء نصوص إمام الحرمين موضوعة بمفردها بين خطين .

القول فيما يجب معرفته في قاعدة الدين

يدور حديث إمام الحرمين ههنا حول أمرين جوهرين نجملهما فيما يلي :

١ - أن أقسام الحكم العقلي ثلاثة : هي جواز الجائز ووجوب الواجب وإستحالة المستحيل .

٢ - أن كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم إلى بديهي ونظري .
ولقد وصف إمام الحرمين المعرفة بهذين الأمرين بوصفين ، فهي معرفة واجبة من ناحية ، وهي قاعدة الدين من ناحية أخرى .

فما معنى الوجوب الذي يقصد إليه أبو المعالي في هذا الصدد ؟

إن الوجوب يمكن أن يفهم على نحريْن : فهو إما امتناع الإنفكاك عقلا ، كما هو معنى المزوم العقلي ، ولما تعلّق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعل ما يوصف به ، وتعلّق الذم عاجلا والعقاب آجلا بتركه (١) .

إن أقسام الحكم العقلي مبادئ فطرية مر كوزة في النفس وتصوراتها ، ضرورية حاصله لمن لم يمارس طرق الاكتساب (٢) ، ومن هنا فإن معنى الوجوب ههنا متصرف إلى النحو الأول ، وتكون عبارة إمام الحرمين (فيما يجب معرفته) حاكية عن الأمر الواقع للكائن ، لا عما ينبغي أن يكون .

ولعل إمام الحرمين كان يقصد إلى تأكيد هذه القضية حين ذكر في (الإرشاد) أن العقل بعض العلوم الضرورية ، بمعنى إستحالة الانقاص

(١) الكليني على الجلال ص ١٧٨ ج ١ ، وعبد السلام على الجوهرة ص ٣١

(٢) المواقف ص ١٠٥ ج ٣ والمقاصد ص ٨٥ ج ١

به - أى بالعقل - مع تقدير الخلو عن هذه العلوم ، فإن ثمة علوماً لا يخلو
العقل منها البتة ، ولا يشاركه فيها من ليس بعقل ، كتجويز الجائزات ،
واستحالة المستحيلات ، وكالعلم باستحالة إجتماع الأمور المتضادة (١) .

ومنذ إمام الحرمين أضحي الاهتمام بهذه الأحكام العقلية تقليداً لإحتذاء
الأشاعرة ، ولقد فطن البيجورى ، إلى هذه النقطة فقال (وينبغي الإعتماد
بتلك الأحكام ، لأن إمام الحرمين يقول بأن معرفتها هى العقل . بناءً على
أنه العلم بوجوب الواجبات ، وجواز الجائزات ، وإستحالة المستحيلات) (٢) .
ثم ما معنى كون المعرفة بتلك الأقسام قاعدة الدين ؟

لا شك أن محور العقيدة الدينية يرتكز فى أساسه وجوده على قضية
إثبات الصانع ، ولقد درج المتكلمون - من معتزلة وأشاعرة - على
الدخول إلى هذه القضية من باب واحد ، هو باب حدوث العالم ، وحدث
العالم - بدوره - لا يتم الشروع فيه إلا بتقديم مقدمات تحتلط فيها
الأبحاث العقلية الماضية بالأبحاث الطبيعية الفيزيقية - على النحو الذى
سنراه فيما بعد - كإثبات الجوهر الفرد ، وإثبات الأعراض ، وملازماتها
للجواهر . . الخ .

ولعل إمام الحرمين - حين جعل تلك المعرفة بأقسام الحكم العقلى هى
- وحدها - قاعدة الدين - قد قصد أن يلمح إلى أنه سوف يتهجى نهجاً مختلفاً
عن النهج السابق الذى أخذ به المتكلمون ، بل أخذ به هو نفسه فيما كتبه
قبل النظامية من مؤلفات .

(١) إمام الحرمين : الارشاد ص ١٥ - ١٦ ، وينسب صاحب الخريدة

هذا القول للباقلانى ص ٢٠

(٢) البيجورى على الجوهرة ص ١٨ ، وقارن تقارير الأجهورى

بالحامش .

النظر في مدارك العقول

يقول إمام الحرمين في مستهل كتابه ، الارشاد : (أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم) (١) .

فمـ ما يقصده إمام الحرمين من النظر ههنا - أى فى النظامية - هو عين ما يقصده هناك - أى فى الارشاد ؟

بعبارة أخرى . . هل يقصد إمام الحرمين من النظر - فى النظامية - معناه الاصطلاحي الذى كثرت الآراء فى تحديده ؟

لو كان الأمر كذلك لما ساع له أن يقسم هذا النظر - بعد أسطر - إلى ما تحيط به بديهية العقل - أى الضرورى - وإلى ما تقدمه نظر - وهو النظرى - فالشيء لا يتقسم إلى نفسه وشيء آخر ، ومن هنا فإن أكبر الظن - إن لم يكن أكبر اليقين - أن هذا غير ذلك .

وأ أكبر الظن أيضاً أن المراد بالنظر ههنا مطلق النظر ، أى الفكر ، أو البحث ، أو التفطن (٢) ، ولكن لغناء إمام الحرمين ههنا عن النظر بالمعنى الاصطلاحي لا يعنى أنه أغفل البحث فيه .

يقول إمام الحرمين فى موضع آخر : الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن ، فيسمى نظراً ، وقد لا يكون فلا يسمى نظراً كأكثر حديث النفس (٣)

(١) الارشاد ص ٣ ، وهذا يتفق ما نسبته الطومى إلى إمام الحرمين من أنه قال إن أول الواجبات هو الشك .. قارن الطومى : نقد المحصل ص ٤٧

(٢) قارن هذا بما ذكره القاضى الجبار فى هذا الصدد : شرح الأصول

الخمس ص ٢٥

(٣) الشامل نقلاً عن المواقف ص ١٩٤ ج ١

ويعبر في (الإرشاد) بين نفس الفسكرة قائلاً : النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن (١) .

هذا التعريف الذي استقاه إمام الحرمين من القاضي الباقلاني (٢) يجعل الفكر أعم من النظر ، لأنه — أعنى الفكر — يشمل النظر وحديث النفس ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإنه يجعل الظن مطلوباً للنظر ، وهذا من جهة أخرى ، ومن أجل هذا تناوله المتأخرون بالنقد ، لأن الظن إما أن يكون مطابقاً للواقع ، فهو علم ، وإذن لا مدعاة للبهة لإضافة غلبة الظن إلى التعريف ، وإما أن يكون غير مطابق للواقع ، فهو مساو للجهل ، والعاقلة لا يطلب جهلاً .

ولقد تصدى صاحب المواقف للرد على هذا الانتقاد ، فأبان عن أن الظن قد يكون مطلوباً لذاته بقطع النظر عن مطابقته للواقع أو عدم مطابقته له ، كما في الإجتهاادات العلمية الفقهية (٣) .

النظر إذن « بغية للحق » على حد تعبير إمام الحرمين ، ومن ثم كان مضاداً للعلم لأنه — أي النظر — بحث عنه وطلب له ، وابتغاء للتوصل إليه ، فلو كان العلم حاصلًا لما طلب ، ومضاد للجهل أيضاً إذا كان جهلاً مركباً ، لأن الجاهل حينئذ مصمم على جهله ، جازم بما هو خلاف الواقع (٤) .

(١) الإرشاد ص ٣

(٢) المواقف ص ١٧٩ ج ١ والمقاصد ص ٢٤ ج ١

(٣) المواقف ص ١٩٠ ج ١

(٤) الشامل ص ٩٧ ، والإرشاد ص ٥ ، والرازي : المحصل ص ٤٤ ،

والمواقف ص ٢٤٩ ج ١

النظر في مدارك العقول إذا تم على صحته وسداده أفضى إلى العلم بجوانب
جائز أو وجوب واجب أو استحالة مستحيل :

لكي تقترب من فهم هذا النص ينبغي علينا بداية أن نعرض لنظرية
أبي المعالي في قضية علاقة النظر بالعلم ، و كيفية إفادته له ، فعنده أن النظر
الصحيح إذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافي العلم حصل العلم بالمنظور
فيه عن الاتصال عقيب النظر ، بحيث يمتنع أن يحل الناظر المدلول إثر
إنهاء النظر (١) .

فإمام الحرمين ههنا يرفض موقفين سابقين في هذه القضية ، موقف
الفلاسفة القائلين بإيجاب النظر للعلم عن طريق العقل الفعال (٢) ، وموقف
المعتزلة القائلين بأن النظر «يولد» العلم .

والتوليد هو أحد الأفكار الأساسية لدى المعتزلة ، ذلك أنهم — كما يقرر
القاضي عبد الجبار — قد رأوا أن ما يتعاق بالفاعل ويضاف إليه فلا بد أن
يكون لا اختياره فيه مدخل ، فإذا يكون حال المسبب الذي يقع بعد حصول
سببه ؟ إن الفاعل لم يباشر باختياره إلا السبب وحده ، ثم تقع المسبب بعدئذ
فكأنه لا دخل لإرادة الفاعل فيه ، حتى لقد انتهى نفر من المعتزلة — كالجاحظ
و ثمامة بن أشرس — إلى أن الأمر الوحيد الذي يفعله الناس باختيارهم هو
إراداتهم وحدها ، وما عدا ذلك فهو متولد ، لا ينسب لهم ، ولا يضاف
لفعالهم .

(١) الارشاد : ص ٦ و ص ٢٣٠ وما بعده .

(٢) قارن : المواقف ص ٢٤٦ ج ١ و المقاصد ص ٢٦ ج ١

ولقد هاجم الأشاعرة — وفي الذروة منهم إمام الحرمين — هذه النظرة التي تطيح بكثير من الثوابت في عالم الفكر والواقع على سواء ، بل إن القاضي عبد الجبار نفسه — وهو أحد جهابذة المعتزلة — قد هاجم تطرف بعض المعتزلة في بسط قضية التوليد : وتعليق الأحداث الكونية على الطبايع ، بما لا محل لإفاضة القول فيه (١) .

إذن فالمعتزلة يرون أن النظر هو ما يفعله المرء باختياره ، أما المعرفة الحاصلة بسبب النظر فإنها تحدث عندهم وجوباً عن طريق التوليد .

ثمة موقف ثالث من هذه القضية هو موقف الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤداه أن العلم يحصل عقيب النظر عادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى ، وتنطوي هذه الجزئية تحت قضية أساسية عند الأشعري ، وهي أن جميع المملكنات مستندة إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة ، فلا علاقة عند الأشعري بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض (٢) .

و ثمة موقف ثالث ؟ اتخذته الفخر الرازي ، رافضاً هذه المواقف جميعاً ، فالأصح عنده هو القول بوجوب العلم بعد النظر ، لكن لا على سبيل التوليد ، كما هو رأي المعتزلة ، بل على سبيل اللزوم العقلي ، فكل من علم أن العالم متغير ،

(١) عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٣٨٧ — ٣٩٠ ، والامدى غاية المرام : ص ٨٥ — ٨٦ ، والرازي : المحصل ونقده ص ٤٨

(٢) قارن الغزالي : تهافت الفلاسفة : المسألة السابعة عشرة ص ٢٣٩ وما بعدها ، والمواقف ص ٢٤١ — ٢٤٣ ج ١ ، والدواني على العقائد ص ٢٠١ وما يليها .

وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العليين يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن ،
والعلم بهذا ضروري (١) .

ويوضح الطوسي موقف الرازي ، فيقول : إنه وافق الأشعرى في كون
المعرفة من فعل الله تعالى ، ووافق المعتزلة في كونها واجبة الوقوع بعد النظر
وخالف الأشعرى في قوله ليس بممتنع أن لا يخلقها ، وخالف المعتزلة في
أنهما من فعل الناظر (٢) .

والحق أن هذا الموقف الثالث الذي اتخذه الرازي يمتد بحدوده إلى إمام
الحرمين ، بل إلى الباقلاني قبله كما ألمح إلى ذلك صاحب المواقف ونصير الدين
الطوسي على عجل ، فإمام الحرمين يقول بعبارة صريحة : إذا كان النظر
لا يولد العلم ، ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها ، فما معنى تضمينه له ؟ قلنا :
المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استتب ، وانتفت الآفات بعده ، فيتيقن
عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ، من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد
أو يولده (٣) .

وكأن إمام الحرمين — ثم الرازي بعده — يريدان إثبات التلازم العقلي
بين النظر والعلم بل بين الأسباب ومسبباتها جميعاً ، ويريدان — في الآن
نفسه — أن بظلال على ولائها للقضية الأشعرية الكبرى ، وهي استناد
الحوادث ابتداء إلى الله تعالى القادر المختار .

(١) المحصل ص ٤٧ والمواقف ص ١٠٢ و ص ٢٤٦ ج ١ ، والمقاصد
ص ٢٦ — ٢٧ ج ١ والدواني على العقائد ص ٢٠٩ وما يليها .

(٢) الطوسي : نقد المحصل ص ٤٨

(٣) الارشاد : ص ٦ — ٧

والسؤال ههنا : هل من الممكن للجويني والرازي أن يجمعا بين أمرين
يبدوان متنافرين ، دون أن يكون قولهما بالتلازم العقلي مدخلا إلى
اتهامهما بالقرب من مذهب الاعتزال ؟

لقد حاول الرجلان جهدهما أن يصنعا هذا الصنيع ، ويحس القاريء
لحديث إمام الحرمين في هذا الصدد أن الرجل لا يدخرو سعا في سبيل ذلك ،
بل يكاد يحس أنه — أعني الجويني — أكثر استمساكا بتلك القضية
الأشعرية الكبرى ، وأكثر حرصا عليها من صاحبه ، أما صاحبه — أعني
الرازي — فإنه يذكر تلك القضية متبرعا بها في فتور لا حماسة فيه ، ولا
حرارة فيقول (والحق عندي أنه لا مانع من استناد كل المملكتين إلى الله
تعالى ، ولكنهما على قسمين ، منها : ما إمكانه اللازم لماهيته كاف في
عن الباري تعالى ، فلا جرم يكون وجوده فائضا عنه من غير
شرط ، ومنها ما لا يكفي إمكانها في فيضانها عنه ، بل لابد من حدوث
أمر قبل حدوثها ، فتى استعادت للوجود استعداداً تاما صدرت
عن الباري تعالى ووجدت منه ، ولا تأثير للوسائط أصلا في الإيجاد ، بل
في الإعداد (١) .

على هذا التساؤل الذي طرحناه عما قليل أجب صاحب المواقف بالنفي
القاطع ، فقال فيما يشبه الاستنكار : وهذا المذهب — يعني قول الفخر
الرازي — لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى القادر المختار ، ومع

(١) المباحث المشرقية ص ٥٠٩ ج ٢ وأيضا الدواني على العقائد
ص ٢١٧ ، وإن كان السكندري ص ٢١٧ — ٢١٨ يحاول أن يحدد
للرازي تبريراً لهذا الفتور فيذكر أن قوله (والحق عندي) هو الحق
عنده في توجيه كلام الفلاسفة ، لا أنه الحق المعتقد عنده .

القول بأنه لا يجب عليه تعالى شيء وإنما يصح لو حذف هذا القول، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عقلا، وإن كان السكل واقعا بقدرته، وذلك كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم (١).

إذن فصاحب المواقف يرى في هذا الوجوب العقلي عند الجويني والرازي اقترباً من مذهب المعتزلة، بل إلزاماً بما يقولونه من وجوب الواجبات عليه تعالى تأسيساً على قولهم بالتحسين والتقييح العقليين، كما يرى فيه تنصلاً من القضية الأشعرية الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى ابتداء وبلا واسطة.

والحق أن صاحب المواقف كان متخرجاً في نسبة هذا القول إلى الباقلاني والجويني، فحكي اقتداء الرازي بهما في هذا القول بصيغة التضعيف، وحاول عبما تبرئتهما منه في عمالة خاطفة قائلاً (ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي).

لكن الحق أيضاً أن إمام الحرمين صريح في القول بالتلازم العقلي، بما لا يمكن تأويله ولا الرد عنه إلا تمحلاً واعتسافاً.

فهل نوافق نحن صاحب المواقف على تفسيره للقضية الأشعرية الكبرى بحيث تتعارض مع القول بالتلازم العقلي بين الأسباب ومسبباتها؟

يقول الجلال الدواني (ومن البين أن الأشعري لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوماً عقائياً مع بعض، مع أن السكل مستند ابتداءً إليه تعالى،

وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايين يستلزم العلم بالآخر، وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء إجمالا وتفصيلا، وإنما ينكر — أى الأشعرى — التوقف على غير إرادة الله تعالى (١).

ومؤدى كلام الدوائى أن ثمة فرقا بين التلازم والتوقف، فالأسباب ومسبباتها — عند الجوينى والرازى — متلازمة، ولكن المسببات غير متوقفة على الأسباب، والتوقف — بما يعنيه من احتياج البارى تعالى فى أفعاله إلى الممكنات — هو وحده المخدور عن أهل التحقيق — على حد تعبير الكلبوى (٢)، أما التلازم فهو غير قادح مطلقا فى إستناد الممكنات بأسرها إليه تعالى إبتداءا.

فنحن نشاطر الدوائى — وشراحه والمعلقين عليه — إنكارهم لتفسير صاحب المواقف للذهب الأشعرى تفسيراً يفرغه من التلازم العقلى، ونشاطهم كذلك ما انتهوا إليه من عدم التعارض بين رأى الجوينى والرازى فى التلازم العقلى، وبين القضية الأشعرية الكبرى فى إستناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءا وبلا واسطة.

يركز إمام الحرمين نظريته هذه فى التلازم العقلى فى قوله (إن النظر إذا تم «أفضى» إلى العلم)، وههنا نتوقف هنيهة لنرى كيف جعل إمام الحرمين «القصود إلى النظر، أول الواجبات على المكلف، خلافا لما نسبته إليه الطوسى من القول بأنه الشك» (٣).

(١) الدوائى على العقائد العنصرية ص ٢١٣ — ٢١٤

(٢) حاشية الكلبوى على الدوائى ص ٢١٤

(٣) الإرشاد ص ٣، والمواقف ص ٢٧٦ ج ١، ونقد المحصل ص ٤٧

وما هو — منذ هذا النقص — يطبق مقولته هذه في القصد إلى الغرض ،
فيشرع في تأسيس قاعدة الدين على المنحور الذي سوف نراه فيما بعد .

من الممكن تعريف الواجب العقلي بأحد تعريفين : الأول أنه
ما لا يتصور في العقل عدمه ، والثاني أنه ما لا يقبل الانتفاء (١) .

وفي التعريف الأول ثغرة يسدها التعريف الثاني ، فالتعريف الأول
قد ربط بين الواجب وبين تصور العقل له ، مع أن الواجب واجب في
نفسه ، سواء وجد عقل أو لم يوجد ، وسواء أدركه عقل أم لم يدركه ،
ولذلك هدف التعريف الثاني إلى جعل الواجب ثابتاً في نفسه ، متحققاً في
حد ذاته ، أي في الواقع ونفس الأمر ، ومن ثم فهو غير مرتبط بوجود
العقل المدرك ، أو بإدراكه له .

ولعل التعريف الثاني أقرب إلى روح إمام الحرمين الذي أكد على
ضرورة ثبوت الأدلة العقلية دون ربطها بإدراك العقول لها ، فالأدلة
العقلية — كما ينص إمام الحرمين — تدل في نفسها ، ودلائلها من صفات
ذواتها ، فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلاً ينظر ويستدل
فالأدلة أدلة مع إنتفاء المستدلين (٢) .

وفي المقابل يمكن تعريف المستحيل بأحد تعريفين يسد الثاني منهما

(١) المواقف ص ١٠٥ > ٣ ، وشرح المقاصد ص ٨٤ ج ١ ، والأمير على
الجوهرة ص ٣٢ - ٣٣ ، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة ص ٢٠ - ٢١ ،
والبيجوري على الجوهرية ص ١٨
(٢) الامل ص ١٠٦ وما بعدها .

ثغرة في الأول ، فهو ما لا يتصور في العقل وجوده ، أو هو ما لا يقبل الثبوت .

أما الجائز فهو ما يصح في العقل وجوده تارة ، وعدمه تارة أخرى .
لكن هذه التعريفات — في حقيقتها — تعريفات لفظية ، فلقد سبق أن رأينا أن هذه المعاني أمور ضرورية مركوزة في النفس ، فتصوراتها ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، ومن رام تعريفها — كما يقول صاحب المواقف — فقد عرق كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو بسلبه (١) .

ومن الجدير بالانتباه في هذا الصدد أن كثيراً من السكاتيين قد عدل عن تعبير الجواز إلى تعبير الإمكان ، وسنجد إمام الحرمين يزواج بينهما ، لكن الإمكان قسمان : إمكان عام ، بمعنى عدم الاستحالة الصادق بالوجوب أو بالجواز ، أو بتعبير الجرجاني : سلب الضرورة عن أحد الطرفين ، وإمكان خاص بمعنى عدم ضرورة الوجوب والإمتناع معاً ، أو بتعبير الجرجاني أيضاً : سلب الضرورة عن الطرفين ، ولعل من الواضح أن الجواز ههنا مساو للإمكان الخاص الذي سلبت فيه الضرورة عن الطرفين معاً (٢) .

وهذه العلوم يختص بدرهما ذوو العقول السليمة وأولو الفطنة المستقيمة .

يبدو أن إمام الحرمين يشير ههنا إلى أن مناط التكليف هو العقل ،

(١) المواقف ص ١٠٥ — ١٠٦ و ٣ والمقاصد ص ٨٥ ج ١

(٢) ابن سينا . النجاة — القسم الأول ص ٦٨ — ٦٩ والجرجاني :

والعقل عنده — كما سبق أن رأينا — هو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات .

ويوضح لنا الفخر الرازي هذه الفكرة فيقول : إن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الخواس ، فالعقل لو لم يكن علوما ضرورية لصح إنفكاك العقل عن هذه العلوم ، ووجوده خلوا منها ، وهذا محال ، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا مطلقاً ، ولا استحالة أن يكون المرء عالما بجميع العلوم ولا يسمى عاقلاً (١) ؟

ويزيد صاحب المواقف هذه الفكرة إيضاحاً فيقول : ألا ترى أن كل عاقل يعلم أنه هو نفسه يجب كونه حيواناً ، ويمكن كونه كاتباً ، ويستحيل كونه حجراً (٢) ؟

هذا التصور الأشعري للعقل على أنه «فاعلية» و«ممارسة» و«نشاط» يقف من التصور الأفلاطوني ، والأفلاطوني المحدث للعقل على طرف النقيض بلا عدل ولا شفاعة .

فإن سقراط — بل منذ أنكساغوراس — أعرب الإغريق عن دهشتهم وإعجابهم «بالعقل» الذي نظم الأشياء ، ثم جاء أفلاطون محاولاً تفسير التغير والضرورة في العالم المادى ، فعثر على فكرة التعقل باعتبارها محور الثبات ومرتكز الرسوخ ، ومن ثم انطلق بهذا التعقل مرتفعاً به وبموضوعاته إلى عالم علوى مفارق للمادة ومستقل عنها ، وكذلك فعل أرسطو حين وصف المحرك الأول الذى لا يتحرك بأنه دائم التعقل لذاته (٣) .

(١) الرازى : المحصل ص ١٠٤ ، وهذه الفكرة قد استقاها الرازى من

الإرشاد ص ١٥ — ١٦

(٢) المواقف ص ١٠٥ ج ٣

(٣) جون رايبست : الواحد الأفلاطوني والخير الأرسطى ، بحث

بالإنجليزية نشر بمجلة الميتافيزيقا عدد سبتمبر سنة ١٩٧٣

(٣ — هو امش على العقيدة)

ثم تلقف أفلوطين فكرة « العقل المفارق » ، وعلى يديه تم لها النضج ،
وعنده اتخذت صورتها الأخيرة التي وصفت إلى فلاسفة المسلمين ، متبرقة
في « أثولوجيا » الزعومة النسبية لأرسطو ، فلقد جعل أفلوطين العقل
يحتل مرتبة كونية سامقة تذبجس عن الواحد انبجاساً مباشراً ، وفي هذا
العقل توجد الأشياء كلها بالفعل معاً ، وهذا العقل يعرف الأشياء
— لا كمعرفتها لذواتها — بل فوق ذلك وأفضل (٢) .

هذا خصمان اختصموا في العقل ، الأشاعرة والإغريق ، فأما الأشاعرة
فقد فهموا العقل « فعلاً » و « نشاطاً » ، والتحاماً بالعلوم والمعارف ، وفذاذاً
إلى قلب الأشياء ، أما الإغريق فقد زعموا أن العقل من « صقع الربوبية » (٣)
على حد تعبير ابن سينا ، وتخيلاه مفارقاً ، مشرفاً على السكون من علياه ،
غارقاً في تأمله لذاته وعاشقاً لها !!

ثم كل قسم منها ينقسم إلى ما تحيط به بديهة العقل من غير نظر واعتبار ،
وطلب واقتكار ، وإلى ما تقدمه فطر .

يتناول إمام الحرمين أقسام العلم في كتابه الارشاد فيقرر أن العلم قديم
أو حادث ، فالعلم القديم صفة الباري تعالى الموجب له سبحانه حكم
الإحاطة ، والمتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً .

(١) أثولوجيا : الميهر الخامس ص ٧٠ ، والسابع ص ٨٧ ، والعاشر
ص ١٣٤ ، والثاني ص ٣٠ - ٣٣ - ٣٧

(٢) ابن سينا : إلهيات الشفاء : المقالة الثامنة — الفصل السابع ص ٣٦٥

أما العلم بالحادث ، فينقسم إلى الضروري ، أو البديهي ، والعكسي ، فالضروري هو العلم بالحادث غير المقدور للعبد ، مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهي كالضروري — أى في كونه غير مقدور للعبد — غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة ، وقد يسمى كل واحد من القسمين باسم الثانى ، وذلك كعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها ، أما العلم العكسي فهو العلم بالحادث المقدور بالقدره الحادثة ، ثم كل علم كسبي فهو نظري ، وهو الذى يتضمنه النظر الصحيح فى الأدلة (١) .

هناك مصطلحات عدة تدور على ألسنة المتكلمين : الضروري ، والبديهي ، والاكتسابى ، والنظري ، والاستدلالي .

فالضروري والبديهي متقاربان — بل مترادفان — فى كثير من كتابات المتكلمين ، فما البداهة إلا أول التوجه من غير احتياج إلى فسكر ، وكذلك الضرورة ، ولقد رأينا أن إمام الحرمين يجعل الضروري والبديهي معاً يشتركان فى خصيصة واحدة ، وهى أنهما غير مقدور عليهما الإنسان ، أى أن المعرفة الضرورية أو البديهية هى المعرفة الحاصلة للإنسان دون مباشرة الأسباب بالإرادة والاختيار كالعلم بجوعنا وعطشنا وألمنا ، وكالعلم بأن الكل أعظم من الجزء ، ولكنه أعطانا فرقاً دقيقاً بينهما هو أن الضروري مصحوب بضرر أو حاجة كعلم المرء بجوعه وعطشه والماء ، ولقد فطن الجرجاني إلى العلاقة بين الضرورة والضرر فقال إن الضرورة مشتقة من الضرر ، وهو النازل عما لا مدفع له ، (٢) .

(١) الارشاد ص ١٣ — ١٤

(٢) الجرجاني : التعريفات : ص ١٢٠

أما البديهي — فهو وإن كان حاصلًا للمرء من غير اختيار — إلا أنه غير مصحوب بمثل هذه الحاجة الملجئة ، كالعلم بأن السكل أعظم من الجزء ، وكالعلم باستحالة اجتماع المتضادات .

أما الاكتسابي فهو العلم الحاصل بالكسب ، أى بمباشرة الأسباب بالإرادة والاختيار ، فهو إذن مقدور بالقدرة الحادثة — على حد تعبير إمام الحرمين — لكن الأسباب التي يحدث بها هذا العلم فمختلفة ، وقد يكون السبب هو النظر في الدليل العقلي ، فيسمى الكسبي حينئذ نظرياً أو استدلالياً وقد لا يكون السبب ذاك ، بل قد يكون استعمال الحواس استعمالاً متعمداً مقصوداً ، كشدة تحديق العين مثلاً في المبصرات ، أو تركيز الانتباه السمعي في الإصغاء إلى المسموعات ، فيسمى حينئذ كسبياً ، ولكنه ليس نظرياً أو استدلالياً ، كما قد يكون بتصفية النفس وإعدادها للعرفة ، فيسمى كسبياً ، ولكنه ليس نظرياً أو استدلالياً .

إذن فالضروري قد يقال في مقابلة الكسبي الشامل للنظري الاستدلالي ، ولغير النظري الاستدلالي ، وقد يقال — أى الضروري — في مقابلة النظري الاستدلالي وحده (١) ، وإلى هذا المعنى الأخير قصد إمام الحرمين في هذا النص الذي نحن بصددده .

وبناءً على هذا الانقسام إلى ضروري ونظري تكون الأقسام ستة ، فشغل الجرم حينئذ من الفراغ : واجب ضروري ، ووجوب القدم لله تعالى : واجب نظري ، وخلو الجرم من الاتصاف بالحركة والسكون في وقت واحد : مستحيل ضروري ، وشريك الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً :

(١) قارن : المواقف ص ٩٠-٩٧ ج ١ ، والعقائد النسفية وشروحها

ص ٦٤-٦٧ ، والمقاصد ص ١٥-١٦ ج ١ ، والمطالع ص ١٥-١٦

مستحيل نظري ، وثبوت الحركة أو السكون للجرم : جائز ضروري ،
وتعذيب المطيع وإثابة العاصي : جائز نظري (١) .

وكل نظر يجريه العقل في ضرب من هذه الضروب فلا بد له من مستند
ضروري ومعتقد بديهي .

فطر العقل الإفساني على عدم الرضا إلا باليقين ، ومن ثم فإن الأقسام
النظرية الثلاثة لا بد أن ترتكز في أسامها على أسس يقينية ، فالاستدلال
النظري قد يستنتج من استدلال نظري سابق عليه ، ولكن ليس يذهب
ذلك إلى غير نهاية — على حد تعبير ابن سينا — بل لا بد أن يفتى إلى
مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة ، فهذه المعارف اليقينية إذن
« إليها المنتهى » (٢) .

فما هذه المعارف اليقينية التي هي « المستند الضروري » و « المعتقد
البديهي » ؟

إنها إما الحسيات كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة ،
أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه ، وإما البديهيات كالعلم بأن
النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فالوجدانيات قليلة النفع في العلوم ، لأنها غير مشتركة فلا تقوم بحجة

(١) إمام الحرمين : لمع الأدلة ص ٧٩ — ٨١ ، وحاشية الأمير

ص ٣٣ — ٢٥

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٦٠ ، والرازي : المحصل ص ٢٠ ، والمواقف

ص ١٢٣ ج ١

على الغير الذى قد لا يجد فى باطنه ما وجدناه وأما الحسيات والبدهييات فهما
العمدة فى العلوم ، وهما يقرمان حجة على الغير (١) .

وبيان مراتبنا بالمشال فى كل قسم : فالجواز البديهي الذى يتبذره
العاقل من غير عبر وفكر ونظر هو ما يحيط به العاقل إذا رأى بناءاً من
جواز حدوثه ، فيعلم قطعاً على الارتجال أن حدوث ذلك البناء من
الجائزات ، وكان لا يتمتع فى العقل أن لا يبنى .

شرع إمام الحرمين فى ضرب الأمثلة على كل قسم من هذه الأقسام
الستة ، فبدأ بالجواز البديهي ، مؤكداً أن بداهة هذا المفهوم تعنى أنه يحدث
للإنسان دون سابق تأمل أو تدبر أو تفكر ، فإذا رأى الإنسان بناءاً
ما أدرك لأول وهلة أو « على الارتجال » ، أنه قد بنى ، وقد كان يمكن أن
لا يبنى ، فلا يصرفه تحقق البناء وثبوته فى الواقع من أن يتصور فى عقله
انعدام هذا البناء .

لأنه ليحق لنا أن نقارن فى هذا الموضع بين شيخ الأشاعرة إمام الحرمين ،
وبين شيخ الفلاسفة ابن سينا ، وقد كانا متعاصرين أو متقاربين .

فى مقابل قضية الجواز التى طرحها إمام الحرمين يطرح ابن سينا قضية
الشهيرة فى الممكن لذاته والممكن بغيره ، وهى تعتمد على أن للممكن اعتبارين ،
فله اعتبار من حيث ذاته ، وله اعتبار من حيث تحققه بالفعل ، فهو من
حيث ذاته لا ضرورة فيه بوجه — أى لا فى وجوده ولا فى عدمه — ،

(١) المحصل ص ٢٠ وما بعدها ، والمواقف ص ١٢٤ — ١٢٥ ج ١ ،
والمقاصد ص ١٩ — ٢٠ ج ١ وقارن أيضاً يحيى هويدى : منطق البرهان
ص ٣٩ — ٥٣

فهو بذاته مقتض لإمكان الوجود ، وهو من حيث تحققه بالفعل واجب الوجود بالغير (١) .

فها نحن أولاء نرى انقساماً في الممكن — أو الجائز — إلى نحوين عند الرجلين جميعاً ، فهذا النحوان عند شيخ الأشاعرة هما : حدوث الجائز بالفعل وتصور العقل عدمه ، والنحوان المقابلان لهما عند شيخ الفلاسفة هما الممكن الواجب بالغير ، والممكن في ذاته .

عند هذا الانقسام تقف حدود التشابه بين الرجلين ، وبعد هذا الانقسام يختلف الرجلان وتباين اتجاهات تفكيرهما .

فشيخ الأشاعرة كان أقرب إلى البداهة المباشرة من شيخ الفلاسفة ، لأن هذا الأخير قد انطلق من هذا الانقسام إلى القول بأن الممكن زوج مركبي من الماهية والوجود ، فالذي له من ذاته هو الماهية غير المقتضية للوجود أو للعدم ، والذي له من غيره هو الوجود المعطى له من معط (٢) .

أما القضية عند إمام الحرمين فقد كانت أكثر بساطة ، لأنه كان يقصد إلى تأسيس معتقد ، لا إلى تشييد مذهب ، ومن ثم اعتمد على بداهة الإحساس التي هي كالقدر المشترك بين العقلاء ، وبداهة الإحساس هذه هي التي جمعت الامكان — عند إمام الحرمين — يتهى إلى الحدوث الزماني الذي الذي يعني اقتتاح الوجود وابتدائه بعد العدم على النحو الذي سنراه فيما بعد هل نحو أكثر تفصيلاً .

(١) إلهيات الشفاء : المقالة الأولى — الفصل السادس : ص ٣٧ — ٤٢ ،

والنجاة ص ٢٢٤ — ٢٢٧

(٢) إلهيات الشفاء : المقالة الأولى — الفصل السابع ص ٤٣ — ٤٧

ولسكن ماذا يقصد لإمام الحرمين في هذا النص من « البناء » الجائز
الوجود والعدم ؟

لعله يحق لنا أن نستنتج أنه يقصد منه « الجسم » ، والجسم عنده :
ماتألف من جوهرين فردين فصاعداً ، أما الجوهر عنده فهو المتحيز أو ماله
حجم .

فهذا البناء عنده جسم متألف من جواهر مجتمعة ، أى أنه اتصف
بصفة « الاجتماع » حين بنى ، ويجوز عليه الاتصاف بصفة « الافتراق »
حين يهدم

والاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون هي الأكوان الأربعة على
النحو الذى سنراه فيما بعد (١)

ثم يطرد حكم الجواز في صفاته وسماته ، وارتفاعه واجتماعه ،
وطوله وعرضه ، واختصاصه بما هو عليه من أشكاله وفنون أحواله .

كان حديث إمام الحرمين في الفقرة السابقة يدور حول « ذات » البناء
الجائز ووجوده الواقع ، وحكم العقل بتجويز عدمه ، فالتراوح في ذات
البناء إنما هو بين الوجود والعدم .

في هذه الفقرة يبسط إمام الحرمين حكم الجواز على صفات هذا البناء ،
أى أعراضه ، والعرض - في اصطلاح إمام الحرمين - هو ما يقوم بالجوهر ،
أو ما يطرأ على الجوهر ، وكلها يمكن - في تصور العقل - أن تكون على غير
ما هي عليه في الواقع ، فيمكن لهذا البناء أن يكون على هيئة أخرى غير هيئته

(١) الشامل ص ١٤٢ - ٣٣٤ - ٤٠٨ ، والارشاد : ص ١٧ وما بعدها ،

المشهوده ، وعلى صفات غير صفاته الواقعية ، ويمكن أن يفرض أكثر أو أقل ارتفاعاً ، أو أكثر أو أقل طولاً وعرضاً ، وأن يكون على هيئة أخرى غير هيئته الماثلة أمام حواسنا .

ثم ينظر في تجويز العقل تخصيصه بأوقاته ، فلا يخطر العاقل بباله شيئاً من أحواله إلا عارضه لإمكان مثله أو خلافه .

في هذه الفقرة يبسط إمام الحرمين حكم الجواز على التخصيص بالأوقات المتساوية في إمكان حدوث البناء في أي وقت منها دون الآخر .

ومن البين أن إمام الحرمين قد انتقل من الحديث عن نفس الجسم إلى الحديث عن أعراضه ، ثم إلى الحديث عن أوقاته ، وهذا الانتقال متعمد مقصود .

فالجوهر الذي تتألف منه الأجسام يمكن الوجود والعدم . والأعراض التي تقوم بالجواهر أو تظراً على الجواهر ممكنة البدائل ، فالحركة تتبدل بالسكون ، والاجتماع بالافتراق ، والسواد بالبياض وهكذا .

أما الأوقات فليست - عند المتكلمين - من جملة الأعراض المشخصة ، فمن رأى جوهرًا - كما يقول الجويني - ثم غفل عنه ، فعدم ، ثم أعيد في الحالة الثابتة ، فرآه الذي رآه أولاً ، فيقطع بأنه هو ، ولا يدرك تفرقة (١) ولذلك كان فصل إمام الحرمين بين الأعراض من جهة ، والأوقات من جهة ثانية فصلاً دقيقاً ، ومتفقاً مع إنكار المتكلمين للزمان (٢)

(١) الشامل ص ١٧٦ ، والمواقف ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ج ٨ ، والمقاصد

ص ١٥٤ - ١٥٥ ج ٢

(٢) قارن الرازي : المباحث المشرقية ص ٦٤٢ وما يليها ج ١

فمراد لإمام الحرمين إذن أن حكم الجواز العقلي شامل لوجود
الجسم وعدمه ، وشامل لأعراضه جميعا ، ولأوقاته جميعا ، بحيث لا يتصور
العقل واحداً من هذه البدائل إلا لتصور إمكان حدوث مثلها
أو خلافاً .

فسيقتبين على الاضطراب أنه كان يجوز أن لا يبنى ما بنى ، وإذ بنى
كان يجوز أن يبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات ، وتنسحب هذه
التقديرات في التقدم والتأخر الآيلين إلى الأوقات .

بعد أن بسط لإمام الحرمين فسكرته في النصوص السابقة عمد ههنا إلى
تركيزها في هذا النص الموجز ، فلعلنا لا نزال على ذكر من أنه يتحدث
في نطاق الجواز الضروري ، فذات البناء متراوح بين الوجود والعدم ،
وصفات البناء وهيئاته متراوحة بين أغيار الأعراض المختلفة ، وأوقات
البناء متراوحة بين التقدم والتأخر المتماثلين ، ولعل لإمام الحرمين قد
أراد أن يشير في دقة مثيرة للاعجاب إلى أن التقدم والتأخر في الزمان
لا يمس شيئا من ذات الممكن ولا من أعراضه الشخصية حين عبر بقوله
(وتنسحب هذه التقديرات) .

فهذه مدارك في جواز الجائزات على الضرورة من غير احتياج إلى
تزيد دلالات ومباحثة عن آيات في المعقولات .

من الواضح في هذا النص أن لإمام الحرمين يستعمل الضروري مقابلا
للنظري أو الاستدلالي ، كما درج على ذلك منذ بداية حديثه ، ولذلك نفى
عن العلم بهذا الجواز الضروري « التدبر » و « الاستدلال » والبحث الجهين
في المعقولات .

ومثال النظري في هذا القسمة ما يعمله المبيب من جواز تداور الأفلاك في جهاتها ، فإذا استقامت عبره واستد نظره وتأمل الأجرام العلوية وهي دائمة في حركاتها المتناسبة ، جائية وذاهبة ، شارقة وغاربة ، وتحقق أن الجهات في قضيات العقول متساوية ، وأن الذي بدور منها من المشرق إلى المغرب لا يستحيل في العقل انعكاسه من المغرب إلى المشرق ، فإن فترقتها من اليمين لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها في الارتفاع والانخفاض لا يتفاوت بتقدير شروقها في جهة غروبها ، وهذا باب يتسع فيه المجال ، والاكتثار منه يورث الملل .

لاشك أن التعرف على الجواز العقلي في حركة الأجسام العلوية أمر يحتاج إلى كثير من التأمل وتدقيق النظر وشدة الانتباه ، فهذه الأجسام تتحرك حركات منتظمة متناسبة جيئة وذهابا ، ومن جهة الشرق إلى جهة الغرب منذ وجدت ، دون أن يطرأ على هذا النظام شذوذ أو خروج على سنن الطبيعة وقوانينها المنضبطة المحتمة ، ولم يعدها البشر إلا على هذا النسق لا تمزول عنه .

فإذا دققنا التأمل وأخذنا في اعتبارنا أن زاوية اختراق تلك الأجرام لجهة الشرق لا يختلف عن زاوية اختراقها لجهة الغرب ، وأن مقدار ارتفاع مداراتها لا يختلف إن بدأت حركتها من الشرق إلى الغرب ، أو بدأتها من الغرب إلى الشرق ، وأن الشرق والغرب كليهما جهات متساوية متباعدة في تصور العقل .

أقول : إذا أخذنا كل هذه المقدمات في اعتبارنا أدركنا أن اتجاه حركة الأجرام من الشرق إلى الغرب ، وإن كان هو الأمر الواقع المشهود - إلا أن من الجائز عقلا أن يحصل عكسه ، وأدركنا في الآن نفسه أن علينا بهذا الجواز مما يحتاج إلى دقة فهم واستقامة اعتبار وإعمال

فكر وعلمنا أيضا مقدار الفرق بين هذا النوع من الجواز صعب المنال ،
وبين مثيله السابق يسير المنال .

ومعرفة الجواز في القسم النظري إذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية ،
إذ يستحيل أن تكون معرفه أثبت من معرفة ، غير أن العاقل لا يفتقر
إلى مزيد فسكر في الأبنية التي يشاهدها تشاد ، ومنقضى وتعاد ، وحر كات
العلويات لم تعهد لإعلى قضية واحدة ، والاستمرار على حكم الاعتياد
يعمى الذاهل عن سبيل الرشاد .

قد يتوهم متوهم أن الجواز النظري — اصعوبة مناله واحتياجه إلى
اعمال فكر ودقة فهم — يقع في مرتبة أدنى من مرتبة الجواز الضروري ،
وأن العلم الذي يحصل للإنسان عن طريقه أخفى وأكثر غموضا من العلم
الذي يحصله الإنسان عن طريق الجواز الضروري .

في هذا النص الذي بين أيدينا يدفع امام الحرمين هذا التوهم ، فإذا
كان الضروري والنظري طريقين لتحصيل العلم ، فالعلم الحاصل عن
كلا الطريقين واحد في ثبوته وتحققه وصدقه ومطابقته للواقع .

أجل إن الطريق النظري أخفى من الطريق الضروري وأكثر احتياجا
منه إلى الدقة وأعمال الفسكر ، لكن العلم الحاصل بعدهما واحد ،
ليس به خفاء ، لأن حقيقة كل علم « التبين » وهو يناقض الخفاء ،
وليس به استرابة أو عدم يقين ، لأن « العلم وعدم التيقن ضدان
لا يجتمعان (١) » .

فما الفرق إذن بين تحصيل العلوم الضرورية وتحصيل العلوم النظرية ،
ما دام العلم الحاصل منهما واحداً في ثبوته وجلاله ؟

الفرق يكمن في العادة ..

لقد اعتاد الإنسان رؤية البناء يهدم بعد أن كان قائماً ، ثم يشيد بعد أن
لم يمكن مشيداً ، ثم يعاد هدمه وتشيده ، فيدرك الجواز بأقل التفات وأدنى
إنتباه ، أما حركة الأجرام العلوية فلم يعدها الإنسان إلا ثابتة على وضع
واحد لا تريم عنه ، ومن ثم فقد يغفل عن إدراك الجواز فيها ، مما يتطلب
منه دقة نظر وشدة انتباه .

فأما المستحيلات : فمثال المدرك البديهي منها سبق العقل إلى القطع بأن
السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم في حالة واحدة متحركاً
إلى مكان ساكن في غيره إلى غير ذلك مما يطول تعدادُه .

في هذا النص يضرب إمام الحرمين أمثلة للمستحيل البديهي ، فالسواد
والبياض متضادان يستحيل اجتماعهما على محل واحد في وقت واحد ،
ولقد وصف إمام الحرمين حال العاقل بإزاء هذه الاستحالة الضرورية
بوصفين ، أولهما قطعه أو جزمه بها . وثانيهما سبقه إلى هذا القطع . أو
مبادرته إلى هذا الجزم .

ولا ريب أن القطع أو الجزم قدر مشترك بين الاستحالة الضرورية
والنظرية ، أما السبق إلى القطع والمبادرة إلى الجزم فهو أمر مختص
بالاستحالة الضرورية .

أما المثال الثاني فالحركة والسكون متضادان يستحيل اجتماعهما في جسم
واحد ، ولقد بسط إمام الحرمين القول في تضاد الحركة والسكون في غير

موضع من كتابه الشامل ، مفرقا بين نوعين من الحركة ، فهناك الحركة من المكان ، والحركة إلى المكان ، ولا شك أن الحركة من المكان تضاد السكون في نفس المكان ، أما الحركة إلى المكان فإنها لا تضاد السكون في المكان الثاني ، لأن الجسم بواسطة هذه الحركة يسكن في المكان الثاني ، ومن هناك قال المحققون : إن كل حركة سكون ، وليس كل سكون حركة (١) .

ومثال النظري من هذا القسم العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتض يقضيه ، فإذا تحرك الشيء ، وعلم أن تحريكه جائز ، وكان يجوز أن يستمر به السكون الذي عهد لنفسه في الزمان المتقدم ، ثم إذا قيل أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتضى ومعنى موجب للحركة من غير إشار ومؤثر يتبين للعاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول أن تقدير وقوع جائز من غير مقتض أو مؤثر : محال غير ممكن .

ينتقل إمام الحرمين في النص الذي بين أيدينا إلى إيراد المثال على المستحيل النظري ، فوقع الجائز من غير مقتض أو الأثر من غير مؤثر محال .

ولقد نسب إمام الحرمين — في موضع آخر — إلى « معظم » المحققين قولهم إن جحد هذه القضية هو جحد للبداهة والضرورات ، لأنه متى سلم المرء جواز وجود الحادث ، وجواز استمرار العدم بدلا من الحدوث ، وإعترف بتأثير الأوقات وعدم تأثيرها في الوجود والعدم ، ثم قال بعد ذلك كله بوقوع الوجود من غير مقتض ومخصص وتأثير مؤثر فقد جحد

الضرورة ، ثم عقب على ذلك بقوله (ويتضح كشف ذلك بالتعرض لبدائع الصنع ، والمحكات من الآيات في الأرضين والسموات ، فمن سوغ حدوث السماء وتكونها بعد أن لم تسكن ، وتخصصها بما هي عليه من الحركات المتناسبة والصفات البديعة ، ثم قال إن تفق كونها في وقت من غير اقتضاء من مقتض ، وتخصيص من شخص كان مباحثاً (١) .

ثم ينقل لإمام الحرمين عتب هذا مباشرة عن بعض المحققين — ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني — طريقة أخرى تقوم على إبطال هذه القضية — أي استحالة وقوع الجائز من غير مقتض — عن طريق إقامة الأدلة عليها .

فهل هذه القضية — عند إمام الحرمين — ضرورة أو نظرية ؟

إننا — وأيم الحق — لنفي دهشة من أمره في هذه القضية ، فهو — في الارشاد — يجعلها بدئية مستبينة على الضرورة ، ولا حاجة فيها إلى سير العبر ، والتسكك بسبيل النظر ، (٢) .

وهو — في البيع — يذكرها دون أن يفصل في ضرورتها أو بنظريتها بقول امام (٣) .

وهو — في الشامل — يميل إلى القول بأنها نظرية (٤) .

أما في النظامية فيقتاع هذا النص المسائل أمامنا بأنها نظرية ، ولكنه

(١) الشامل ص ٢٦٧ وما يليها .

(٢) الارشاد ص ٢٨

(٣) البيع ص ٨٠ — ٨١

(٤) الشامل : الصفحات السابقة مضافا إليها ص ٢٧٢ ، وقارن أيضاً

التوحيد للماتريدي ص ١٧

يجعلها مما يستبين لدى العاقل بأدنى نظر ينه ذهنه عن الذهول ، وهذا الاستدراك منه يخفف من نظريتها ، ويجعلها قريبة من الضروري الذي قد يذهل عنه فيحتاج إلى لفت وتنبه .

وسواء علمنا أكان الطريق إلى هذه القضية النظر أم البديهية ، فإن العلم بها — في النهاية — ثابت متقرر بلا شك أو ريب ، ألم يقل إمام الحرمين من قبل : إنه يستحيل أن يكون علم أبين من علم ، أو معرفة أثبت من معرفة ؟

وأما الواجبات العقلية فمثال الضروري منها العلم بأن صانع الشيء وموجده يجب أن يكون قادراً على فعله إلى غير ذلك ، ومثال النظري منها العلم بأن مخترع الأشياء يجب أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى .

إذا علمنا أن الصانع صانع فهل علمنا بكونه قادراً على هذا الصنع من جهة ، وعالماً بتفاصيل هذا الصنع من جهة ثانية أمر ضروري أو نظري ؟ في النص الذي بين أيدينا يفرق إمام الحرمين بين القدرة والعلم ، فمكون الصانع قادراً على صنعه أمر ضروري ، وكونه عالماً بصنعه أمر نظري .

كذلك فعل إمام الحرمين في « اللع » ، فقال : إنما ببداية العقول فعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها ، وكذلك « يستيقن كل لبيب » أن الأفعال المحسنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام لا تصدر إلا من عالم بها (١)

أما في « الارشاد » فقد جعل لإمام الحرمين كلتا القضيتين ضرورة
وقال : إذا تقرر أن البارئ تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف
الصنع ، وأحاط بما تنصف به السموات والأرض وما بينهما من الإتساق
والانتظام والاتقان والأحكام فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من علم بها
قادر عليها ، وكذلك « يعلم كل عاقل على البديهة » أن الفعل الرصين المحكم
يستحيل صدوره من الجاهل به ، ومن جوز — وقد لاحظ له سطور
منظومة وخطوط متسقة مرقومة — صدورها من جاهل بالخط كان
من المعقول خارجا ، وفي تيه الجهل والجا (١) .

لكن أليس في القضيتين « استدلال » بالصنع على قدرة الصانع ، أو
على علمه بصنعه ، أليس فيها « دلالة » ؟ إذن ففيهما فطر ، فكيف تسكوتا
ضروريتين ؟

يجيب الإمام الحرمين على هذا التساؤل بالموافقة على أن في القضيتين
« استدلالا » ، ولكن إدراك هذا الاستدلال أمر ضروري ، فسكان
الأدلة — كما يقول الإمام الحرمين — تنقسم ، فمنها ما لا يعلم كونه دليلا
إلا بالنظر ، ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة ، والذي نحن فيه من
القسم الأخير (٢) .

(١) الارشاد ص ٦١ — ٦٢ ، وقد أخذ الإمام الحرمين هذا — في جملة —
من الأشعري . قارن الشامل ص ٢٧٢ — ٢٧٣ قارن اللع ص ١٨

(٢) الشامل ص ١٩٢ وما قبلها وما بعدها ، والارشاد ص ٦١ — ٦٣

(٤ — هو امش على العقيدة)

وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحالة إمتناؤه ، وما تضمن نظر
العقل استحالة ثبوت ، وجب إمتناؤه .

الواجب : واجب الثبوت مستحيل الانتفاء ، والمستحيل : مستحيل
الثبوت واجب الانتفاء ، فالواجب والمستحيل متقابلان ، وحكم العقل
فيهما واحد ، فمن يتصور هذا ويحكم به ، يتصور ذلك ويحكم به ، وما الجائز
إلا الوساطة بينهما .

فهذه مقدمات لا يتأرى فيها غير ذاهل عن سنن الرشاد ، وجميع
قواعد الدين قلشعب عن هذه القضايا العقلية ، على ما سنرتبها أبواباً
إن شاء الله .

باب القول في حدث العالم

العالم كل موجود سوى الله تعالى .

يفضل إمام الحرمين - فيما وصل إلينا من مؤلفاته (١) - استعمال مصطلح (حدث) بدلا من حدوث ، مرتكنا - فيما يبدو - إلى ما قرره سيدييه (٢) من أن المصدر هو (حدث) وليس حدوث .

أما لفظ العالم فله مدلولان : فهو عند سلف الأمة كل موجود سوى الله تعالى ، وعند خلف الأمة عبارة عن الجواهر والأعراض (٣) .

وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات .

الجسم - عند إمام الحرمين - كما سبق أن ذكرنا هو المتألف من جوهرين فصاعدا ، والأجسام عند المتكلمين بعامة تنهاى في تجزئتها إلى أجزاء لا تتجزأ ، أى إلى جواهر فردة ليس وراءها أجزاء أخرى .
فهذه الجواهر الفردة - في تصور المتكلمين بقدر معارف عصرهم - تنصف بصفتين :

(أ) أنها نهاية ما يمكن أن ينقسم إليه الجسم ، ومن ثم فهي لا تنقسم لا قطعاً لصغرها ، ولا كسراً لصلابتها ولا وهما ولا فرضاً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف .

(ب) أنها محدودة بمعنى أنها متناهية بالفعل ، لا بمعنى أن لها حدوداً محيطه ، لأن هذا يستلزم أن تنقسم إلى محيط ومحاط به ، ولا بمعنى أنه

(١) هكذا في الشامل في مواضع متفرقة منها : ص ١٨٩ ، ١٩٧ ، ٢٢٨٤ ،

الشامل ص ١٦ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٦٠ ، واللمع ص ٧٦ ، ٧٨

(٢) فوقية حسين : الجويني ص ١٢٤

(٣) الارشاد ص ١٧ واللمع ص ٧٦

يحيط بها نهاية ، لأنها نفس النهاية ، أى أنها الجزء الذى إليه ينتهى ، ،
على حد تعبير صاحب المقاصد .

وبناءً على تصور المتكلمين هذا فإنك إذا أخضت جسماً وقطعته إلى
ما تشاء من قطع ، فإنك فى نهاية النهاية واجد جزءاً منها لا يقبل أن ينقطع
لصغره وضآلته ، وهذا هو معنى تنهاى الانقطاع الذى قصده إليه إمام
الحرمين (١) .

وأعراض قائمة بها كالأجزاء وهياتها فى تركيباتها .

العرض — فى الإطلاق اللغوى — ما يعرض ولا يدوم مكثه ، وعليه
تدل آى من كتاب الله تعالى ، منها قوله تعالى (تريدون عرض الدنيا والله
يريد الآخرة) فوصف الدنيا من حيث أنها دار زوال وانتقال بكونها
عرضاً ، وقال تعالى مخبراً عن قوم عاد وقد أظلمهم العذاب (قالوا هذا عرض
مطرنا) وعبروا بذلك أنه سحابة تساق وستنفضع عنا كالذى عهدناه فى كل
سحاب (٢) .

أما فى اصطلاح المتكلمين فهم من قال : إن العرض ما لا يبقى وجوده ،
وهذا التعريف يخرج الجوهر ، فهو مما يبقى وجوده ، ولكن هذا مما لا
يرتضيه المعتزلة الذين يرون عدم بقاء الجوهر كالنظام وغيره ، ولا يرتضيه
أيضاً المعتزلة الذين يقولون ببقاء بعض الأعراض كإلى الحسين البصرى
وغيره .

ومنهم من قال : إن العرض هو ما يقوم بالجوهر ، وهذا التعريف أيضاً

(١) قارن : المواقف ص ٥ — ٩ ج ٧ والمقاصد ص ٢١٦ — ٢٢٨ ج ١

ومطالع الأنوار ص ٢٤٢ — ٢٤٣

(٢) الشامل : ص ١٦٩

لا يرتضيه بعض المعتزلة الذين يثبتون أعراضاً في العدم غير قائمة
بجوهر (١).

ولقد أشار إمام الحرمين في هذا النص الموجز الذي نحن يازاءه إلى
طائفتين من الأعراض هما الألوان والألوان.

أما الألوان فهي أعراض محسوسة مدركة بالبصر، ومن شأن الأعراض
المحسوسة أن تثبت ذواتها اضطراباً وبلا احتياج إلى نظر وقامل وتمعن،
ذلك أن الألوان تغتور الذات وتقر إلى عليها، فيدرك حساً ويعلم عقلاً أنها
غير الذات، وكذلك الشأن في الأصوات المدركة بحاسة السمع، والطعوم
المدركة بحاسة الذوق، والروائح المدركة بحاسة الشم، والحرارة والبرودة
المدركتين بحاسة اللمس.

أما الألوان فهي ضروب من الأعراض توجب تخصص الجوهر
بمكان، وهي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وإنما أطلق عليها
اسم الألوان أخذاً من الاستعمال اللغوي في إطلاق الكون على الاختصاص
بالأماكن والجهات (٢).

وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن
مدارك حواسنا: متساوية في ثبوت حكم الجواز لها.

مقصد إمام الحرمين الأكبر — بل مقصد الإسلاميين الأكبر — هو
لثبات احتياج العالم وافتقاره إلى الصانع المبدع، وإن اختلفت المسالك
لتبيل هذا المقصد الأسنى.

(١) الشامل ص ١٦٧-١٦٨ والإرشاد ص ١٨، والمحصل ونقده

(٢) الشامل ص ١٨١، ٤٢٧

ولقد اتبع إمام الحرمين ههنا — في النظامية — مسلكاً بديعاً الموصول
إلى هذا المقصد ، يختلف في بعض منطلقاته — وليس فيها بأمرها — عن
مسلكه فيما ألفه قبل النظامية ، كالشامل والارشاد والبيع وغيرها ، وهو
أعنى المسلك السابق — مسلك ذائع في دوائر المتكلمين جميعاً ، من معتزله (١) ،
وما تريديّة (٢) ، وأشاعرة ، سواء قبل إمام الحرمين أو بعده .

فأهو مسلكه فيما قبل النظامية ؟

تم خطوات هذا المسلك على النحو التالي :

أولاً : لإثبات حدوث العالم ، ويترب على الأصول التالية :

الأصل الأول : لإثبات الأعراض زائدة على الجواهر ، سواء كانت
أعراضاً خصوصية أو أكوافاً .

الأصل الثاني : لإثبات حدوثها ، ويقوم هذا الأصل بدوره على
أسس أربعة :

(أ) استحالة قيام الأعراض بنفسها .

(ب) استحالة انتقالها .

(ج) استحالة كونها .

(د) استحالة عدم القديم .

الأصل الثالث : استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

الأصل الرابع : استحالة وجود حوادث لا أول لها .

(١) قارن الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٥ — ١١٧

(٢) قارن : المسيرة للكمال بن الهمام : ص ٨ — ١٠ ، والتوحيد

لأبي منصور المازيدي : ص ١٦ — ١٧ ، والفقهاء الأكبر للشافعي ص ١٢
ط الحناجي .

فإذا ثبتت هذه الأصول ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة وما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

ثانياً : يترقب على هذا الحدوث احتياج العالم — بجواهره وأعراضه — إلى الاقتضى أو المخصص (١) .

ثم ما هو مسلكه في النظامية ؟

تم خطوات هذا المسلك على النحو التالي :

أولاً : إثبات إمكان الصفات وجوازها (وجودها وعدمالاتها ، وأغيار الأعراض الزائدة على الذات ، واختلاف الأوقات) .

ثانياً : أن ما ثبت جوازه يستحيل وجوبه .

ثالثاً : إذا لزم العالم حكم الجواز استحلال القدم وثبت الحدوث .

رابعاً : الجائز محتاج إلى مقتض ومخصص ، وبهذا يثبت احتياج العالم إلى الصانع المبدع .

لقد قلنا إن المسلك الثاني يختلف في « بعض » منطلقاته لا في جميعها عن المسلك الأول ، ويعيننا هنا تحديد عدة نقاط هامة في هذا الصدد .

أولاً : ما هو الفرق الجوهرى بين المسلكين ؟

يبدو لنا أن هذا الفرق يكمن في تحديد « علة الاحتياج » ، والتنصيب على « سبب الافتقار » ، وتحديد هذه العلة مقصد هام وحظير ، بل بالغ الأهمية والخطورة .

(١) الشامل صفحات : ١٨٠ — ٢٠٤ — ٢٠٩ — ١٩٤ — ٢٠٣ — ١٨٩ —

١٩٧ — ٢١٥ — ٢٣١ والارشاد ص ١٧ — ٣٠ ولقد جمع المتأخرون من الأشاعرة هذه المطالب السبعة في قولهم :

زيدم قام ما انتقل ما كنا ما انفك لا عدم قديم لاحنا

انظر حاشية الصاوى على شرح الخريدة ص ٢٨ — ٢٩

فالعالم عند الملحدين - في مختلف الأزمان - مكتف بذاته ، مستغن بوجوده ، لا حاجة به إلى فاعل أو صانع ، هذه دعواهم منذ قال أوائلهم من الدهريين (ما هي إلا حياتنا الدنيا نمرت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) إلا أن قالوا آخرهم من الماركسيين : إن الوجود مادة أزلية أبدية ، وهي سبب غير مسبب ، وعلة غير معللة ، وأساس غير قائم على أساس آخر (١) .

ومن هنا فإن الإقرار باحتياج العالم إلى الصانع هو فيصل التفرقة بين المؤمنين والملحدين ، سواء في قديم الزمان وحديثه .

ومن هنا أيضا ندرك السبب في إهتمام القرآن الكريم بهذه القضية وافت الأنظار إليها في شتى الصور ، وكلما اشتد هجوم الملحدين على الإسلام تجدد الإهتمام بإثبات هذه القضية ، وإن اختلفت المسالك - حسب طبيعة كل عصر - في رؤيتها ، وإقامة الحجج الدامغة عليها .

فروية أصحاب المسلك الأول - وهو المسلك المعتمد على الحدوث - كانت رؤية قريبة من الواقعية الطبيعية كما كانت تبدو لهم في ذلك العصر ، وهذا هو السر في إمتزاج هذا المسلك بالآبحاث الطبيعية بالقدر المتاح آنئذ ، ولقد أشار صدر الدين الشيرازي بوضوح إلى هذا التقارب الفكري بين مسلك الحدوث والبحوث الطبيعية وخاصة البحث في الحركة (٢) وستعرض لهذه النقطة بشيء من التفصيل عما قليل .

أما المسلك الثاني - المعتمد على الإمكان - فقد كانت تحسكه نظرة

(١) قارن بحثنا عن الماركسية بعنوان « إفلاس الفكر الماركسي » الفصل المعنون : (المادية الجدلية) .

(٢) صدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ٩ مجلد ثالث .

أقرب فكرياً إلى المنطق العقلي ، لأن فكرة الإمكان في حد ذاتها فكرة عقلية منطقية ، وإن كانت تختلف — عند الجويني — عنها عند الفلاسفة كابن سينا على النحو الذي ألمعنا إليه بإجمال فيما سلف .

لقد كان غرض ابن سينا من فكرة الإمكان — كما قلنا — هو تشييد مذهب ، أما الغرض عند الجويني فقد كان تأسيس معتقد ، ومن هنا كان الأخير أقرب إلى البداهة المباشرة من الأول ، فلم يحتج — أعني الجويني — إلى الفكرة السينوية في تركيب الممكن من الماهية والوجود ، كما لم يحتج إلى فكرة الانقسام إلى الممكن بذاته ، والواجب بذاته .

ثانياً : ليكن لا ينبغي أن فتوهم أن الفرق بين المسلمين (الحدوث والإمكان) حاصم قاطع وأن الهوة بينهما لا يمكن عبورها ، فتحليل فكرة الإمكان في حد ذاتها مؤد — في منتصف الطريق أو نهايته — إلى القول بالحدوث ، سواء عند ابن سينا ، أو عند إمام الحرمين على سواء ، وإن كان مفهومهما للحدوث مختلفاً ، بل متبايناً . أما ابن سينا فقد فهم من الحدوث : الحدوث الذاتي ، فإذا كان المحدث هو السكاكين بعد أن لم يكن ، فالبعدية ههنا — كما فهمها ابن سينا — بعدية بالذات ، بمعنى أن ذات الممكن وحدها غير كافية في وجوده ، وإنما يوجد بعلمته ، والذي بالذات قبل الذي من الغير .

فالممكن — إذا حدث — فليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الأزمان (١) .

أما الحدوث الذي التقى به إمام الحرمين من خلال فكرة الإمكان فإنما

(١) ابن سينا : إلهيات الشفاء : المقالة السادسة — الفصل الثاني

هو الحدوث الزماني ، ومن ثم فلقد هاجم الجويني الحدوث الذاتي في حدة وعنف ، لما يفضي إليه من القول بقديم العالم قدما زمانيا (١) .

لقد نظر إمام الحرمين إلى العالم من زاوية إمكانية أو جوازه ، فانهى به المطاف إلى أن له مبدءا كونا ومفتتح وجود ، أي أنه حادث حدوثا زمانيا بعد العدم .

ثالثا : أن إمام الحرمين قد مزج في المسلكين جميعا — وفي آتية جميعا — بين الحدوث والإمكان ، ولئن كان قد غلب جانب الإمكان في هذا المسلك الثاني إلا أن معنى الحدوث كان ماثلا في ذهنه : فالتقى به في منتصف الطريق أو في نهايته على النحو الذي رأيناه ، ولئن كان قد غلب جانب الحدوث في المسلك الأول فلم يغيب عن ذهنه معنى الإمكان آتئذ .

وإلى هذا المزج يشير في الارشاد قائلا (إذا ثبت حدوث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالخادث جائز وجوده وإنتفاؤه ، وكل وقت صادفه وقوع ، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، أو استخاره عنه بأوقات ، فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت العقول ببدايتها بإفتقاره إلى تخصص خصصه بالوقوع) (٢) .

وإلى هذا المزج عينه يشير في الشامل قائلا (قد تختلف صيغ الأدلة — أي على افتقار العالم إلى الصانع — وتقبين العبارات عنها ، والمعول في جميعها على أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص . ثم ربما تفرض الدلالة في الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما ، وربما تفرض في بعض

(١) الشامل ص ٢٢٦ وما بعدها و ص ٢٥٨ وما بعدها ، والارشاد

ص ٢٨ — ٢٩ ، والبيع ص ٨١

(٢) الارشاد ص ٥٨

الحوادث واستئخار بعضها ، وربما تفرض الدلالة في اختصاص الأجسام
بأنواع من الصفات ، وضروب في الهيئات والتركيبات (١) .

وأكبر الظن - بل أكبر اليقين - أن فكرة المزج بين الإيمان
والحدوث لم تغب عن إمام الحرمين في كل ما كتب ، سواء في النظامية أو
فيما قبلها - خلافاً لما هو مشهور لدى الباحثين (٢) .

رابعاً : إذن فقد مزج إمام الحرمين بين طريق الإيمان والحدوث ،
وصنع نفس صنيع الكثيرين من متأخري المتكلمين (٣) .

ولقد كشف ابن تيمية عن مدى الترابط الوثيق بين الإيمان
والحدوث ، موضحاً - في جلاء - أن القول بأحدهما مؤد إلى القول
بالآخر ، ذلك أن القول بأن كل ما سوى الله ممكن يعني أن ما سوى الله يجب
أن يكون معدوماً تارة وموجوداً أخرى ، وكل من تصور شيئاً من الأشياء
محتاجاً إلى الله تعالى مفتقراً إليه ، وليس موجوداً بنفسه ، بل وجوده
بالله تصور أنه مخلوق كائن بعد أن لم يكن .

وعلى هذا فإذا قيل إن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإيمان وحده ، أو
هو الحدوث وحده لم يكن بين القواين منافاة ، فإن كل ممكن حادث ، وكل
حادث ممكن ، فهما متلازمان ، ولهذا جمع بين القولين من قال : المحوج
إلى المؤثر هو الإيمان والحدوث جميعاً ، فالأقوال الثلاثة صحيحة ونفس
الأمر (٤) .

(١) الشامل ص ٢٦٣ - ٢٧٢

(٢) قارن : فوقية حسين ص ٨٦ ، وص ١٥١ - ١٩٢

(٣) الطومى : نقد المحصل ص ٨٠ - ٨٢ ، والمواقف ص ٤ - ٨ ج ٨

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة ص ١٠٥ ج ١ ط بولاق .

نفس هذا الترابط الوثيق نعث عليه لدى الآمدى ، فالآمدى يذكر دليل الحدوث ، ثم يفصل القول فيما يرد عليه من إنتقادات ، ويعقب على هذه الإنتقادات قائلاً (وإذا أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ، ويصعب تحقيقه على أرباب العقول ، ولذلك إفتج إمام الحرمين هذا المنهج بعبارة أخرى) ثم يورد دليل الإمكان على نحو قريب عما ذكره إمام الحرمين فى النظامية ، ثم يعقب عليه قائلاً (وما لزم الأول فى قضيته فهو أيضا لازم لهذا القائل على طريقته) (١) .

غامسا : لكن ما هى الصعوبات التى تفادها إمام الحرمين باعتماده — فى النظامية — على دليل الإمكان بدلا من دليل الحدوث ؟

أولى هذه الصعوبات أن الفلاسفة القائلين بقدوم العالم قدما زمانيا قد وجهوا الكثير من مهام النقد صوب فكرة الحدوث الزمانى ، رافضين أن تكون هى علة احتياج العالم إلى صانعه (٢) .

ولقد صور لنا الفخر الرازى عديدا من هذه الانتقادات التى شاعت فى دوائر المتكلمين ضد فكرة الحدوث ، ومن بينها أن الحدوث لا يصلح علة للإحتياج إلى المأثر ، لأن الحدوث هو كيفية وجود الحادث ، فيسكون متأخرا عن هذا الوجود ، وهذا الوجود متأخر عن تأثير الصانع فيه ، أو إيجاد الموجد له ، وإيجاد الموجد له متأخر عن احتياجه له (٣) .

فى مواجهة هذه الانتقادات كان لابد للمتكلمين — وفى الذروة منهم

(١) الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٨ — ٢٥٠

(٢) النجاة ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨

(٣) الرازى : المباحث المشرقية ص ٤٨٥ — ٤٩٤ ج ١ ، والمحصل ونقده

إمام الحرمين - أن يعدلوا من موقفهم ، فيجعلوا علة الاحتياج هي الامكان ، ولا ضير في ذلك ولا ضرر ، ما دام الامكان مصاحباً للحدوث شرطاً أو شرطاً على حد تعبير صاحب الواقف ١١

ثافية هذه الصعوبات : أن دليل الامكان - على النحو الذي طرحه به الإمام الحرمين - لا يحتاج إلى كثير من تلك المقدمات الطويلة العويصة التي احتاجها دليل الحدوث ، تلك المقدمات التي استنفذت طاقة المتكلمين ، بل وجعلت البعض منهم يركب متن الشطط في سبيل إثباتها ورد الشبهات عنها ، كما ألمع إلى ذلك الآمدي نفسه في نصه السابق ، حتى انتهى الأمر بمنهج الحدوث إلى أن يكون « طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور » ، على حد تعبير ابن رشد (١) .

ولا شكل يعاين أو يفرض منا صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غاب أو شهد إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى ، وما سكن منها لم يحل العقل تحركه ، وما تحرك لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً إلى منتهى سمك من الجولم يبغد تقدير انخفاضه ، وما استدار منها على التصاق لم يبعد فرض تدواره نائياً عن مجراه ، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها ، فيتضح بأدنى نظر : استمرار مقتضى الجواز على جميعها ، وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه .

المتأمل لمباحث الأجسام - وغيرهما من المباحث الطبيعية عند المتكلمين - يدرك بعد إمعان النظر أنهم تسلّوا في سبيل إثبات العقائد وإقامة الحجج

عليها ودفع الشبه عنها بنظرة علمية فناذرة ، بالقدر الذى أتاحته لهم معارف عصرهم المؤسسة — فى غالبيتها — على التأمل النظرى ، لا على التجريب المعمل بطبيعة الحال .

لكن مهمة النظرة العلمية — على عهدهم — لم تكن فى تأثيرها على سير الحياة البشرية فى قراراتها العملية التطبيقية ، فلقد كانت دنيا الناس على نحو من اليسر والبساطة يجعلانها فى غير حاجة البتة إلى الاعتداد على نظريات فى إثبات الجوهر الفرد أو نفيه ، أو على إثبات تماثل الجواهر أو عدم تماثلها ، أو على إثبات خلو الجواهر عن الأعراض أو ملازمتها لها ، كلا . بل إن مهمة النظرة العلمية — على عصرهم — كانت الاقتراب من الحقيقة المطلقة ، ولما كانت عقيدة الألوهية هى الحقيقة المطلقة فشكل علم يسهم فى تدعيم هذه العقيدة فهو قريب من الحقيقة .

لقد كان رجال العلم من المتشككين يشعرون — على حمد تعبير برتراند رسل — بأنهم رسل عقيدة نبيلة ، هى عقيدة الحقيقة (١) .

وتتج عن هذه النظرة الكلامية إلى علاقة العلم بالحقيقة أن رأى بعض المتشككين — كالباقلاني مثلاً — أن تلك القضايا العلمية ، كإثبات الجوهر الفرد ، أو تلازم الجواهر والأعراض مقدمة ضرورية للعقيدة ، فكل مساس بها هو مساس بالعقيدة ذاتها ، أى أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

فلو كانت نظرة المتشككين إلى العلم تنصب على علاقته بسير الحياة العملية التطبيقية بعيداً عن علاقته بالحقيقة لما انتهوا إلى القول بأن بطلان تلك القضايا العلمية ، باعتبارها دليلاً معناه بطلان المدلول ، ولما تجشموها هذا العناية المضنى فى بحث تلك القضايا ، تأييداً وتقنياداً ، لإحقاقاً وإبطالاً .

من بين تلك القضايا التي وجد المتكلمون أن لها صلة وثقى بالعقيدة ، قضية تماثل الجواهر في حد ذاتها ، أى إذا ما تصورنا العقل خلواً من الأعراض ، ومن ثم يضحى اختلاف الأجسام في خواصها المختلفة مرهوناً باختلاف أعراضها ، أما اختلاف أعراضها فمرده إلى الله تعالى القادر المختار ، الذى يضيف إلى تلك الأجسام المتماثلة ، ما شاءت إرادته من أعراض ، وبهذا الفعل الإلهى — وحده — تتحدد صفات الأجسام السكونية جميعاً ، فإذا خلق الله تعالى أعراض الحرارة والايلام في النار كانت ناراً محرقة مؤلمة ، وإذا شاءت إرادته أن يخلق في النار أعراض البرودة والسلام كانت برداً وسلاماً (١) .

في ضوء قضية تماثل الجواهر نفهم هذا النص الذى نحن بإزائه ، فإذا كانت الجواهر متماثلة فإن القادر المختار يشكل تلك الجواهر بما شاءت إرادته من مختلف الصور والتشكيلات ، وهذه الصور والتشكيلات التى يمكن أن يكون عليها السكون بأمره هى ما يسميها المتكلمون بالأكوان ، وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (٢) .

فلا تجتمع مجموعة من الجواهر على شكل من الأشكال إلا والعقل يفرض أن القدرة الإلهية تستطيع تفريقها ، ثم الجمع بينها على نحو آخر ، فالكبير يمكن أن يكون صغيراً ، والعكس ، والقريب يمكن أن يكون بعيداً ، والعكس ، والذى تناله حواسنا اقربه يمكن أن لا تناله لبعده ، والعكس ،

(١) الشامل ص ١٥٣ - ١٥٤ ، والمقاصد ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، وقارن للمواقف ص ٢ - ٤ - ٧ حيث يرفض صاحب المواقف هذا المذهب ويلزم الأشاعرة بخلافه

(٢) II أمل ص ٤٢٧ وما يليها ، والمواقف ص ١٦٢ وما بعدها ٦

والساكن منها يمكن أن يكون متحركاً، والعكس، والمرتفع منها يمكن أن يكون منخفضاً، والعكس، والجسم المتحرك في نطاق دائرة محددة الأبعاد، يمكن أن يتحرك في نطاق دائرة أخرى مختلفة الأبعاد، ونظام الأفلاك والكواكب المرتب على هيئة معينة وأحوال خاصة يمكن أن يترتب على هيئة أخرى وأحوال مختلفة .

لإذن فما دامت خصائص الأجسام — حركة وسكوناً، اجتماعاً وافتراقاً — من فعل الإرادة الإلهية الشاملة فلن يترتب على إبدال الحركة بالسكون، أو الاجتماع بالافتراق، أو الكبير بالصغر، أو البعد بالقرب، خراب العالم أو انهيار نظامه .

لقد اشتم ابن رشد من مثل هذا الحديث إنكاراً للحكمة الإلهية في ترتيب العالم على نظام معين، وإنكاراً للأسباب الضرورية وتأديتها إلى مسبباتها (١)

وأكبر الظن أن إمام الحرمين يرى من هذه التهمة، فما كان إمام الحرمين ليقول بالعشوائية والصدفة في نظام العالم، وهو — فيما نعلم — أول أشعري جعل تأدية الأسباب إلى مسبباتها واجبا عقليا — على النحو الذي رأيناه فيما سلف — مما جعله هدفاً للاتهام بالتنكر من أشعريته، والتنصل من القضية الأشعرية الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة (٢) .

وفي الحق أنه ينبغي لنا — كيما ندرء عن الرجل هذه التهمة — أن نفرق بين أمرين مختلفين :

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٤ وما بعدها

(٢) المواقف : ص ٢٤٦ — ٢٤٨

أولاً : حتمية النظام الكوني الواقعي المشهود ، وإحكامه وإتقانه ، وروعة ترتيبه ودقة صنعه ، وهو الأمر الذي لا يختلف عليه اثنان ، فضلاً عن هذا الشيخ الأشعري الفذ ، الذي يرفض كل دليل على عله تعالى سوى ، لإحكام أفعاله تعالى وإتقانها وانتظامها ، ، ولا يكتفى الرجل بهذا الحديث المجمل عن الإحكام والاتقان ، بل يعقد لهما فصلاً خاصاً يفصل فيه القول بشأنهما (١) .

ثانياً : أن هذه الحتمية في العالم الواقعي لا تنفي — ولا ينبغي أن تنفي — رحابة القدرة الإلهية ، وإتساع بدائل الإمكانيات أمامها ، فلو أن تلك القدرة الإلهية رتبت عالماً آخر على نظام كوني آخر لرتبته على درجة السكال من الأحكام والاتقان ، وروعة الترتيب ، ودقة الصنع .

ولقد عرض القرآن الكريم لكلا الأمرين في انسجام واتساق بديعين ، فتأمل معي كيف يصور القرآن العلاقة بين السكواكب كما قدرها بارئها الحكيم (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) فإذا أنت أمام التقدير الحاسم الذي أبرم أمره إبراهيم ، وإذا أنت أمام « عالم الأمر » الذي لا يملك سوى أن يصدع وأن ينصاع بداية ونهاية ، فلا تملك الشمس أن تدرك القمر ، ولا يملك الليل أن يسبق النهار ، فكل قد حدد له فطاقه ومداره ، والسكبان الكوني مرهون في بنائه بهذا النظام المحكم الدقيق ، وحتى حين « تشد » بعض الظواهر في نظام الطبيعة ، فإنها تشد على نحو « مقنن » محدد البداية محتموم النهاية (٢) .

(١) الشامل ص ٦٢١ وما يليها .

(٢) من بحث لنا بعنوان (النبأ القرآني والمقولات الأساسية في

التاريخ) .

(٥ — هوامش على العقيدة)

ثم قائل معي — في الجانب المقابل — قوله تعالى (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون) فإذا أنت أمام رحابة الإرادة الإلهية واتساع بدائل الامكانيات المتاحة لها، فمن الممكن المتاح لتلك الإرادة المتعالية أن تجعل اليوم كله ليلا سرمدا فيخلو النظام الكوني من النهار المسفر المضنيء ، ومن الممكن المتاح لتلك الإرادة المتعالية أن تجعل اليوم كله نهارا سرمدا فيخلو السكون من الليل الساكن الهاجع ، ولا يمكن لقائل أن يقول إن إيراد هذه الاحتمالات الممكنة في النظام الكوني يشير من قريب أو من بعيد إلى إنكار لنظام السكون أو للحكمة في ترتيبه وإبداعه وإتقانه (١) .

إن الصيغة الجهرية لإمام الحرمين في هذا المقام هي أن في الامكان أبدع مما كان ، حقا .. إن ماهو كائن بديع ومتقن ، ولسكن في الإمكان الإلهي ماهو أبدع وأكثر إتقانا .

فهل يحق لنا أن نستنتج أن تلميذ لإمام الحرمين الأشهر ، وهو أبو حامد الغزالي ، قد ضاق ذرعا بهذه الصيغة ، فأطلق في مقابلها مقولته الشهيرة (ليس في الامكان أبدع مما كان) ؟

وأياما كان مقصد التلميذ من مقولته تلك ، فقد فسرها الكثيرون بما يتفق مع مراد أستاذه ، فهذا هو يحيى الدين بن عربي يتجه إلى قريب من هذا في كتابه (اللوامع) ، فيقول : إله ليس في الوجود إلا مرتبتان : القدم والحدوث ، فالخلق تعالى له الرتبة الأولى ، والخلق له الرتبة الثانية ،

وهي الحدوث ، فلو خلق الله تعالى ما خلق من العوالم لم يخرج عن رتبة الحدوث (١) .

وها هو أحد المتأخرين يقول : إنه ليس في الإمكان أبدع مما كان لعدم تعلق علم الله وإرادته بغير العالم الواقعي السكّان ، ولكن لو تعلق علم الله تعالى وإرادته بعالم آخر أكثر إبداعاً لوجد (٢) .

وها هو أيضاً أحد المتأخرين يقول : إن هذه المقولة قد صدرت عن الغزالي في وقت غيبوبة (٣) !!

إن صنيع إمام الحرمين في إيراد البدائل الممكنة في النظام السكوني هو — لعمري — إيقاظ للعقل البشري من سباته المألوف ، واستنقاذ له من « الرتبة » و « الإلاف » ، و « الاعتياد » ، وكل تلك حوائط شاهقة تأخذ العقل من أقطاره جميعاً ، وتسد أمامه أبواب التأمل ومنافذ التفسير ، وحق ما قال إمام الحرمين في نص سابق « إن الاستمرار على حكم الاعتياد يعمي الذاهل عن سبيل الرشاد » .

(١) الشعرائي: اليواقيت والجواهر ص ٨٩ — ٩٠ وقارن في هذا الصدد ما كتبه ابن حجر الهيتمي ، فهو بحث نفيس (الفتاوى الحديثية ص ٥٤ ، ٥٥)

(٢) البيجوري على الجوهرة ص ٢٢ — ٢٣

(٣) الأمير على عبد السلام ص ٤٥ ، على أن هذا لا يعني أن الغزالي قد رفض مقولة الجواز في ذات العالم وكميَّاته ، واستلزام هذا الجواز لحدوث العالم ، ولاحتياجه إلى مخصص ، بل إن قسطاً كبيراً من حجاجه مع الفلاسفة يعتمد على هذه المقولة الأشعرية الأساسية .

قارن تماثف الفلاسفة : المسألة الأولى إلى المسألة الرابعة ص ٨٨ إلى

ولا ينسأغ في عقل موفوق اعتقاد قديم — عن وفاق — وهو مجوز غير
ممنوع تقديره على خلاف ما هو عليه ، فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال
القضاء بقدمه ، وتقرر أنه مقتضى اقتضاه على ما هو عليه ، وإنما
يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه ، فيستغنى بوجوبه ولزومه عن
مقتضى يقتضيه ، فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان فمن
الحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض .

لو قائلنا حكم الإمكان الذي أثبتته إمام الحرمين للعالم كله لوجدنا أن
الممكن — بطبيعته — محتاج إلى مقتضى يخصه بوحدة من بدائل
الامكانات دون بقيتها ، فيخصصه بالوجود دون العدم ، أو بهيئة دون
أخرى ، أو بوقت دون آخر .

إذن فمن المحال على الجواز أن يستغنى عن تدخل المؤثر ليقضى له
الوجود بدلا عن العدم ، أو اينخصصه بهيئة معينة بدلا عن الهيئات الأخرى
الممكنة ، أو بالوقت المعين بدلا عن سائر الأوقات ، أما الذي يقضى العقل
بإستغنائه عن تدخل مؤثر فهو الواجب المستقل بذاته .

وهكذا فقد ربط إمام الحرمين برباط وثيق بين الامكان اللازم للعالم
من جهة ، وبين افتقاره أو احتياجه إلى المؤثر والمقتضى والمخصص من جهة
ثانية ، وعلى هذا الربط سوف يؤسس كثيرا من القضايا الاعتقادية ذات
الخطر ، كما سيتضح فيما بعد .

والحق أن بين الامكان والاحتياج تلازما ضروريا ، لأن معنى الممكن
ما لا تقتضى ذاته وجوده أو عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجود
الشيء وعدمه لا يكون لذاته ، بل بتأثير مؤثر ، أو اقتضاء مقتض .

والحق أيضا أن هذا التلازم مر كوز في طبيعة البشر ، مهما اختلفت
حظوظهم وأنصبتهم من العلم أو الجهل ، أو البداوة والتحضر ، بل إن هذا
التلازم — كما يضيف صاحب المواقف — مر كوز حتى في طباع البهائم (١) .

لقد قلنا في التعليق على نص سابق إن إمام الحرمين قد مال إلى جعل
هذه القضية بديهية في بعض كتبه ، ومال في بعضها الآخر إلى جعلها نظرية ،
ونحن أكثر ميلا إلى جعل هذه القضية بديهية ، وما أصدق ما قاله أحد
المحققين في هذا الصدد (أسد الطرق عندي في هذه المسألة ادعاء الضرورة ،
ومن لم يسلك هذا المسلك أولا اضطرره الحاجة إلى سلوكه آخر) (٢) .

فإن قيل : هم تنسكرون على من يزعم أن العالم بما هو فيه قديم لا مبتدأ
لكونه ولا مفتتح لوجوده ، لا اختصاصه بما هو عليه بمقتضى قديم هو في حكم
العلة ، والعالم في حكم المعلول ، والعلة والمعلول والموجب والموجوب يتلازمان
ولا يسبق أحدهما الآخر ؟

هؤلاء الزاعمون الذين ينكر عليهم إمام الحرمين دعواهم هم الفلاسفة ،
وقضية الخلاف هنا تدور حول علاقة العالم ببارئه ، فهل يكنى في هذه العلاقة
أن نقول مع الفلاسفة إن العالم معلول وبارئه علته ، فالعالم وإن كان قاصرا
في رقبته باعتباره معلولا بالقياس إلى بارئه باعتباره علته ، لكنه — أي
العالم — قديم بالزمان ، فلا مبتدأ لكونه ولا مفتتح لوجوده ؟ وبذلك تكون
قائلين بالحدوث الذاتي والقدم الزماني .

أو نقول مع المتكاملين إن العالم حادث بالمعنيين ، فهو قاصر في رقبته
بالقياس إلى خالقه ، وهو في الوقت ذاته موجود بعد عدمه الزماني ؟

(١) المواقف : ص ١٣٨ > ٣ وما يليها ، والمقاصد ص ١٩١ > ١ ،
والأمير ص ٥٧

(٢) الشامل ص ٢٨٢ — ٢٨٣

هنا يصور إما الحرمين دعوى الفلاسفة ، فالعالم — أى المعلول — فى نفسه «ليس» أى معدوم ، على حد تعبير ابن سينا ، ويكون له من عتته أن يكون وأيساً . والذى للشيء فى نفسه «أقدم» فى الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يحصل له من غيره .

إذن فكل معلول محدث ، بمعنى أنه مستفيد للوجود من غيره ، حتى وإن كان موجوداً فى جميع الزمان ، فليس حدوثه فى آن من الزمان فقط ، بل هو محدث فى جميع الزمان (١) .

ويصور الغزالي — تلميذ لإمام الحرمين — مذهب الفلاسفة فى قدم العالم قائلاً : إن العالم عندهم لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقاً للمعلول للعلة ، ومساوقاً للنور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (٢) ،

ويصور الآمدى مذهب أهل السنة — فى مقابل مذهب الفلاسفة — قائلاً : أما العالم عند أهل الحق فوجوده بعد العدم ، كائن بعد أن لم يكن ، أما الحكم له بالمعية مع الواجب فهو لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، إذ الباري تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود ، وما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المتفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية (٣) .

(١) ابن سينا : الهيئات الشفاء — المقالة السادسة الفصل الثانى ص ٢٦٤ —

٢٦٨ والنجاة ص ٢١٨ — ٢٣٨

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة : المسألة الأولى ص ٨٨

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٦

وإذا انتهى مولانا إلى هذا المنتهى ثبت قليلا وقامل برأيه الثاقب الوقاد
على رسل واتحاد ، وإتهل إلى الله تعالى ، فهو ولى التأييد والارشاد .

يوجه امام الحرمين كلامه هنا الى الوزير السلجوق نظام الملك ، وإذا
نحن غضضنا الطرف عما تحمله تلك العبارة فى ثناياها من إطرء وزلقى ،
فإننا نجد أن امام الحرمين قد جعلها — أعنى تلك العبارة — فرصة لالتقاط
الأنفاس بين قضيتين . ثابتهما مؤسسة على الأولى ، أما الأولى فهى امكان
العالم وحدوثه ، إنها الأساس والمنطلق ، أما الثانية فهى ما يستلزمه ذلك
الحادث من أن المحدث — جل وتعالى — فاعل بالارادة والاختيار ، وهو
ما سيسيطر فيه القول فيما يلى من حديثه .

فنعول — والله المستعان — إذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتضى
قسمنا الكلام وراء ذلك ، وقلنا : مقتضى العالم لا يخلو إما أن يكون
موجبا من غير إثبات واختيار ، وإما أن يكون مؤثرا مريدا مختارا ، فإن
كان موجبا من غير إثبات كان ذلك مستحيلا ، فإن الموجب الذى لا يؤثر
يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثله .

لا يستطيع أحد — لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة — أن يقول إن
القديم يصح استناده إلى الفاعل المختار ، فمن أوضح الواضحات أن القدم
ينافى تأثير الفاعل المختار .

ذلك أن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والارادة ، والقصد إلى
إيجاد الشيء لا بد أن يتوجه إليه حال عدمه ، لأن القصد إلى إيجاد الموجود
تحصيل للحاصل ، وهو محال ، فالقصد حين يتجه إلى الشيء المعدوم يوجد
بعد أن لم يكن ، فيسكون حادثا بعد العدم لا محالة :

أذن ففعل الفاعل المختار يستلزم بالضرورة حدوث مفعوله .

يترتب على هذا انه حين يقول الفلاسفة بقدم العالم قدما زمانيا — بمعنى أنه لم يكن مسبقا بعدمه المطلق — فإنهم في نفس اللحظة لا يستطيعون القول أنه تعالى فاعل لهذا العالم بالقصد والاختيار، بل يقولون انه موجب بالذات .

وحين يقول المتكلمون أن العالم حادث بعد أن لم يكن فإنهم يقولون في اللحظة ذاتها أنه تعالى فاعل لهذا العالم بالقصد والاختيار (١) .

لكن .. ما الذي دفع الفلاسفة الى القول بالإيجاب، ودفع المتكلمين الى القول بالقصد والاختيار ؟

لعلنا لا نتجاوز الحقيقة اذا قلنا ان الخلاف انما هو في تصور كل من الفريقين للكمال الالهي تصورا مختلفا عن تصور الفريق الآخر .

لقد نظر الفلاسفة الى الكمال الالهي من زاوية دوام الجود، فجوده تعالى يجب أن يكون دائما .

ومن ثم فشكل ما هو ممكن له فهو واجب له، وليست له ارادة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا فعل منتظر، أي أن فاعليته تامة في الأزل، فينبغي أن يكون العالم مستندا اليه تعالى في الأزل، فإذا قال المتكلمون ان العالم قد وجد بعد العدم فقد عطلوا الله جل وتعالى عن جوده، ومن ثم يسميهم ابن سينا «بالمعطلة» (٢) .

-
- (١) قارن الفخر الرازي : المحصل ص ٨٣، والمواقف ص ١٧٨ — ١٨٠
٣، والمقاصد ص ٩٥ — ٩٧، ١، ومطالع الأنظار ص ١٢٩ وما بعدها
(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٨، ٢٥٢ حتى ص ٢٥٨، والهيئات الشفاء : المقالة
التاسعة — الفصل الاول ص ٣٧٣ — ٣٨١، وقارن المباحث المشرقية
لرازي ص ٤٨٥ — ٤٩٤، ١، والآمدى : غاية المرام ص ٢٦٦

أما المتكلمون فقد كان جل اهتمامهم — بل كله — منصبا على تقرير
الكمال الإلهي من زوايا القصد والاختيار ، وهذا يستلزم أن يكون العالم
المقصود فيه والمختار لإيجاد معدوماً حال توجه القصد والاختيار إليه ،
ثم يوجد بعدئذ .

لكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى الاختيار كلية ،
وإن كان يفهمون الاختيار على معنى خاص يجعل الفعل لازماً له أزلاً
وأبداً دون احتياج إلى سبق العزم (١) .

في إطار هذا التصور الذي سقاه ركن الفخر الرازي أساس الخلاف
بين الفلاسفة والمتكلمين في قضية أساسية ليست هي قضية القدم والحدوث ، بل
هي قضية الإيجاب والاختيار ، فسكان الفلاسفة حين قالوا بقدوم العالم لم
يكن قولهم به إلا نتيجة لا نطلقهم أساساً من الاعتقاد بالإيجاب ، وكان
المتكلمين حين قالوا بحدوث العالم لم يكن قولهم هذا إلا نتيجة لا نطلقهم
أساساً من الاعتقاد بالقصد والاختيار .

لكن صاحب المواقف لم يرض هذا التحليل من الفخر الرازي ،
فتفكير المتكلمين عنده يسير على عكس هذا النهج ، فهم يثبتون أولاً
حدوث العالم ، من غير تعرض لفاعله أصلاً . فضلاً عن كونه مختاراً
أو موجباً ، ثم يثبتون على حدوثه أن موجهه يجب أن يكون مختاراً (٢) .

فما موقف إمام الحرمين من هذا الخلاف ؟

-
- (١) قارن : الطومى : نقد المحصل ص ٨٣ .
(٢) المواقف ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٣ ، وما يتبع الإشارة إليه أن
صاحب المواقف قد اعتمد في رده هذا على الفخر على ما ذكره الطومى
في شرح الاشارات . النمط الخامس .

بلوح لنا - بعد طول التأمل في كلامه - أن الرجل لم يمكن يرى أن
بين فكرتي الحدوث والاختيار حدوداً حاسمة فارقة كحد السيف ، وهو
بحق في هذا كل الحق ، فلا مزية في أن فكرة الحدوث تتضمن في ثنائياها
فكرة الاختيار ، ولا شك أن فكرة الاختيار تتضمن في داخلها فكرة
الحدوث ، فلا جناح عليه إن هو بدأ من أيهما لينتهي إلى الثانية .

فأنت تراه - في هذه النصوص التي بين أيدينا - يبدأ من فكرة
الاختيار ، وينتهي من تحليله لها إلى القول بالحدوث ، مصداقاً بذلك
تحليل الرازي .

وأنت تراه - في نص مقبل - يصنع عكس هذا الصنيع ، فيبدأ من
فكرة الحدوث ، وينتهي من تحليله لها إلى القول بالاختيار ، مصداقاً
بذلك تحليل صاحب المواقف .

والسؤال هنا .. كيف أبطل لإمام الحرمين مذهب الفلاسفة في إيجاب
الله تعالى للعالم القديم إيجاب العلة للمعلول ؟ .

لقد سبق لإمام الحرمين أن أثبت للعالم حكم الجواز ، في وجوده
وعدمه ، وفي أعراضه المختلفة ، وفي أوقاته المتماثلة ، فاختيار واحد منها
لا بد أن يكون من فاعل بالقصد والاختيار ، ويستحيل أن يكون من
موجب ، لأن الموجب - بما هو موجب - لا يمكن أن يختار ، أحد
البديلين دون الآخر ، فلا يمكن أن يختار الوجود بدلاً من العدم ،
أو الحركة بدلاً من السكون ، أو هذا الوقت دون ذلك المماثل له ، أو هذا
الحيز من المسكان دون الحيز المماثل له ، أو هذه الجهة الشرقية مثلاً دون
الغربية وهكذا .

وإذا كان لإمام الحرمين قد لجأ هنا - في النظامية - إلى حكم الجواز

ليبطل عن طريقه الايجاب العلى والمعلولى فإنه قد لجأ فى الارشاد إلى حكم
الحدوث لنفس الغاية ، فأوضح أنه إذا كان فاعل العالم علة موجبة قديمة
لزم أن توجد وجود العالم أزلا ، ومعنى هذه الأزلية قدم العالم ، وهذا
القدم باطل بعد إقامة الأدلة على حدوثه (١) .

وإذا كان لنا أن نوازن بين تفنيده لمذهب الفلاسفة فى كلا
الموضعين فإن مسلكه فى الظلامية كان — بلا مراءى — أكثر سدادا
وأحسن توفيقا ، لأنه مسلك يتفق مع النهج القرآنى فى شمول القدرة
الالهية وعمومها ، ألا فاسمع لقوله تعالى (أو ليس الذى خلق السموات
والأرض بمقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) .

ولقوله تعالى (إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله
بعزيز) .

ولقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف
يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين
يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) أقول ألا فاسمع لهذه
الآيات لتدرك فيها الاختيار والقصد واضحا ، ولتدرك فيها القدرة على
ابتداء عالم آخر غير هذا العالم ، بما يبطل مذهب الفلاسفة عند
الناقد البصير .

وهذا يتضح بأن فاضب مذهب الطبائعين مثلاً فنقول إذا قال من يقتل القول بالطبائع أن دواء مخصوصاً يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءاً من المرة في قطر، ولا يجذب جزءاً آخر منها في مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال، هذا محال تخيله.

من المشهور في دوائر المتكلمين أن القول بالفاعل المختار يستحيل أن يتفق مع القول بالإيجاب العلى والمعلولى، ويستحيل أيضاً أن يتفق مع القول بالطبيعة، فما هو الفرق الجوهري بين القول بالعلة وبين القول بالطبيعة ؟

إن التأثير بالطبيعة ليس لازماً دائماً، بل يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع، كالأحراق للغار، فإنه يتوقف على شرط عماسة النار للشيء المحرق، وانتفاء البلل فيه، ومن ثم فقد تتخلف الطبيعة عن التأثير في مطبوعها لتتخلف الشرط أو وجود المانع، أما التأثير بالعلة فلا يتوقف على شيء من ذلك، بل كلما وجدت العلة وجد المعلول، كحركة الحفاتم بالنسبة لحركة الأصبع، ومن ثم فافتتران العلة بمعلولها لازم لا محالة (١).

ومهما يكن من شيء فإن إمام الجرمين هنا قد رد على القائلين بالعلة ببيان فساد مذهب القائلين بالطبيعة، ولا مزية في أن فساد أحدهما مؤد إلى فساد الآخر، لأن مبناهما جميعاً على القول بالإيجاب، ونفى الاختيار.

(١) الرازى: المباحث المشرقية ص ٥٣١ وما بعدها ١٦، وشرح الخريدة

للشيخ الدردير ص ٣٦، ٣٧

فالعلة أو الطبيعة لا تفعل لغرض أو قصد ، لأنها ليست لها روية «
— على حد تعبير الرازي — فإذا فعلت إحداها شيئاً — أو بالأحرى
صدر عنها شيء — فإنه يكون على السوية بلا اختلاف أو تباين أو تغاير
على أى نحو من الأنحاء .

فإذا قال الطبيب إن ثمة مركباً كيميائياً معيناً يجذب مادة معينة
ولا يجذب سواها ، فلا يمكنه حينئذ أن يقول أن هذا المركب الكيميائي
قد « اختار » أن يجذب جزءاً من هذه المادة المعينة ، « واختار » كذلك
أن لا يجذب بقية أجزاء هذه المادة المتماثلة في جميع خصائصها العنصرية
وأحوالها وشرائطها ، لأن أفعال الطبائع تحصل بالسوية دون روية
أو اختيار أو قصد .

نفس هذا المعنى يشير إليه أبو المعين النسفي قائلاً (١) : « إننا رأينا أشياء
تتفاسد وتتناثر في الشتاء مثل الأشجار والحشائش والكلأ ، وبعضها
لا يتفاسد كالآس والصنوبر والبقول والزرع ، فلو كان ذلك من الطبيعة
وجب أن لا يختلف الحكم ، فلما اختلف ذلك الحكم دل على أنه من تقدير
صانع قدير ، وكذلك رأينا أشجاراً في مكان واحد ، ثمارها وألوانها
وطعومها مختلفة ، والماء والهواء والأرض والحرارة واحدة ، فلو كان
ذلك من طبع وجب أن لا يختلف الحكم ، فلما اختلف دل على أنه من
تقدير صانع مختار قدير .

وهذه العلة مستنبطة من قوله تعالى : (وفي الأرض قطع متجاورات
وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد
ونفضل بعضها على بعض في الأكل) .

(١) أبو المعين النسفي : بحر الكلام ص ١٤ ، ١٥

فما يريد لإمام الحرمين أن ينتهى إليه في هذين النصين السابقين هو أنه لو كان صانع العالم موجبا لا اختيار له — علة أو طبيعة — لما كان لهذا الموجب أن يختار بديلا ويؤثره عن بديل ، والعالم — ذاته و كيفياته وهيناته وأوقاته — ممكن محتاج إلى المختار ، وهذا بطل القول بالإيجاب علة أو طبيعة ، وهذا ماسوف يتناوله تفصيلا في النص التالى :

وإذا تقرر ذلك قلنا : العالم بجملته قار في جو معارم ، وتقديره واقعاً في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء عن اليمين أو عن الشمال ، وهذا يقرب من مدارك البداعة ، وإذا تماثلت الأحياز والجهات استحال اعتقاد موجب يخص العالم بقطر تماثله سائر الأقطار ، فإن الموجب لا يخص شيئاً من أمثاله ، والمؤثر المختار هو الذى يحيز إرادته ومشيتته مثلاً من الأمثال ، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له .

لكى نفهم هذا النص على وجهه ينبغى لنا أن نتعرف على مفهوم المكان والخلاء عند المتكلمين .

لقد ألمعنا سابقاً إلى رفض المتكلمين لوجود الزمان ، لأن الزمان فى تصورهم أمر متقضى منصرم يحدث جزءاً بعد جزء ، أى أنه ليس أمراً قار الذات .

أما المكان فقد أثبت المتكلمون وجوده ، لأنه لا بد من شيء ما ينتقل عنه الجسم أو يسكن فيه . ولا يسع معه غيره .

لقد تصور المتكلمون المكان على أنه « بعد مفروض » (١) يمكن

(١) خالف المتكلمون برأيهم هذا فى المكان رأى أرسطو الذى =

خلوه، أو فراغ متوهم لو لم يشغله شاغل لسكان خاليا، ومن هنا أثبت المتكلمون خلاها داخل العالم وخارجها، واستدلوا على كل ذلك بأدلة تقوم في صميمها على تصوراتهم الطبيعية بقدر المعارف المتاحة لعصرهم، كما أن الفلاسفة الذين أنكروا الخلاه قد فندوا تلك الأدلة بقدر ما أتيح لعصرهم أيضاً من معارف (١)، فلنضرب الذكر صفحا عن أدلة هؤلاء وأولئك، فكل ما يهمننا في هذا الصدد هو ضرورة ارتباط هذا الدليل الذي أتى به إمام الحرمين بوجود الخلاه.

ولقد فطن الآمدي إلى الارتباط الوثيق بين هذا الدليل وبين إثبات الخلاه، لأن افتراض قيام العالم أو تباينه، أو كونه فوقاً أو تحتاً مما لا يصح

= عرف المسكان بأنه «السطح» الباطن من الجسم الحساوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى»، وهذا التعريف قد أخذه فلاسفة المسلمين برمته تقريباً.

[قارن أرسطو لعبد الرحمن بدوي ص ٢١٤ وما بعدها، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٤٣ وما يليها، ورسالة الحدود لابن سينا ص ٩٤].

كما خالف المتكلمون برأيهم أيضاً الرأي المنسوب إلى أفلاطون بأن المسكان «بعد موجود» لا مفروض كما قال المتكلمون.

[قارن: المباحث المشرقية ص ٢٢١ - ١ وما يليها]، وبناء على هذا التصور للمسكان أنكر الفلاسفة الخلاه [قارن النجاة ص ١٢٤، والمباحث المشرقية ص ٢٢٨ وما بعدها - ١].

(١) ابن سينا: النجاة ص ١١٨ - ١٣٣، والمباحث المشرقية ص: ٢٢٢ - ٢٥١، والشامل ص ٥٥٨ - ٥٠٩، والمواقف من ص ١١٤ إلى ص ١٦٢، والمقاصد ص ١٤٢ - ١٤٧، ١٥٠.

إلا إذا فرض تحقق الخلاء وراء العالم ، وبدون هذا لا يصح هذا (١) .

فالآم يشير هذا النص المائل أمامنا ؟

إن العالم بأسره وبجملته مستقر في مكان محدد الأبعاد ، ومحاط بالخلاء من حوله ، إلا أن من الممكن الجائز تقديره في الخلاء الذي يمتد وراء هذا المسكان المحدد ذات اليمين وذات الشمال ، وكلها جهات متماثلة في إمكان استقرار العالم بها .

إذن فنخصيص العالم بالاستقرار في هذا المسكان من الخلاء دون يمينه أو يساره ، أو فوقه أو تحته يستحيل أن يحصل من فاعل موجب ، أفعاله كلها بالسوية ، لأن هذا الفاعل الموجب لا يخصص احتمالاً عن بقية الاحتمالات المساوية له ، بل لا بد أن يحدث هذا التخصيص من فاعل مختار مريد .

فإن قيل العالم قديم وموجبه مؤثر مختار ، قلنا هذا باطل قطعاً فإن القديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة ، إذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان : هو المراد ، فأما ما لم يزل واقعاً فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الإيقاع ، وعلى الجملة الواقع بالارادة فعل يؤثره المريد فيوقعه على حسب إرادته ، وما كان ثابتاً أزلاً فليس فملاً حتى يقال وقع بالارادة على هذا الوجه .

يعود بنا لإمام الحرمين في هذا النص إلى قضية سبق تناولها ، وهي إستناد القديم إلى الفاعل المختار ، كي يزيد لها وضوحاً وبياناً ، لقد قلنا ثمثند إن أحداً لا يستطيع أن يقول إن القديم يصح إستناده إلى الفاعل المريد المختار ، لأن الارادة إنما تتجه إلى المعلوم لتجده بعد أن أم يكن ،

أما القديم الأزلي فكيف تتجه الإرادة إلى إيجاد وهو موجود بالفعل ؟
بل إن هذا القديم الأزلي — كما أضاف إمام الحرمين هنا — لا يصح أن
يطلق عليه أنه «مفعول» أصلاً ، فكيف يمكن وصفه آنثذ بأنه «مراد» (١) ؟

هذه القضية لبداهتها ووضوحها محل إتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين ،
كما قرر ذلك نخر الدين الرازي وصاحب المواقف (٢) ، وأما محور الخلاف
بينهم — كما سبق أن قررناه — فهو القول بالإيجاب أو بالاختيار ، فحين
قال الفلاسفة بالإيجاب قالوا بقدوم العالم ، وحين قال المتكلمون بالاختيار
والقصد قالوا بحدوثه .

يبد أن صاحب المواقف ينسب إلى الآمدى في «أبكار الأفكار»
ما يشبه أن يكون خروجاً على هذا الاتفاق ، يقول الآمدى : إن سبق
الإيجاد قصداً كسبق الإيجاد إيجاباً في عدم احتياجهما إلى تقدم العدم (٣) .

بل إن نخر الدين الرازي نفسه قد صرح بشيء يقرب من كلام الآمدى
هذا حين قال : إذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلاً وأبداً أمكن
استمرار الفعل الاختياري أزلاً وأبداً ، وعن هذا قال بطليموس إن

(١) وصف الآمدى مثل هذا القول الذى أضافه إمام الحرمين هنا بعدم
الساد ، لأن حاصله يرجع إلى «مناقشة لفظية ومجادلة قولية ولا اعتبار
به» لأن الخصم إنما يعنى بكون الباري فاعلاً أن وجوده ملازم لوجود العالم ،
وإن لم يوافق ذلك الوضع اللغوى ، . قارن غاية المرام ص ٢٥٦

(٢) المحصل ص ٨٣ ، والمواقف ص ١٧٨ — ١٨٠ ج ٣

(٣) المواقف ص ١٨٢ وما بعدها ج ٣ ، والمقاصد ص ١٠٩٩ ، وخواشى
العقائد الفلسفية ص ٧٧ ج ١ ، وقارن أيضاً الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٨
وما بعدها ففيها ما يشير إلى قريب مما قاله فى الأبكار .

(٦ — هوامش على العقيدة)

المختار اذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يسكن بينه وبين الطبيعي فرق (١).
كما أن عبد الرحمن الجامي قد قال بما قاله الآمدي ، مدعياً أنه مذهب
المحققين من الصوفية (٢) .

ومؤدى مقولة الآمدي أنه يجوز أن يكون السكون قديماً ، وهو مع
قدمه حاصل بالاختيار ، لأنه ليس من شرط الاختيار — في نظره — أن
يكون المختار معدوماً ثم يوجد بهذا الاختيار .

ومن الطبيعي أن يتناول المتكلمون من الأشاعرة مقولة الآمدي هذه
فيوسعونها تفسيراً وتأويلاً ، نظراً لمخالفتها لما هو متفق عليه عندهم من
منافاة القدم لتأثير الفاعل المختار ، ونظراً لما يترتب على هذه المقولة —
إن صحت — من اهتزاز في بنيان المذهب الأشعري القائم على إثبات الحدوث
للعالم ، والارادة والاختيار لبارئيه الحكيم .

والرأى عندي أن قول الآمدي هذا لا يخرج عن أحد احتمالين
لا معدى عنهما ، أولهما أن الآمدي كان يقرر مذهب الفلاسفة ، فالفلاسفة
برغم قولهم بالإيجاب لا ينفون عن الله تعالى القصد والاختيار . وإن كان
قصداً واختياراً لا بالمعنى الأشعري ، كما أشار الى ذلك نصير الدين
الطوسي (٣) ، فأنهم يقولون انه له تعالى اختياراً ، لا كاختيارنا ، وقصداً ،
لا كقصودنا وإرادتنا المتجددة المنبعثة عن قوة شوقية تتحرك فتتحرك
معها الأعصاب والأعضاء (٤) .

(١) المباحث المشرقية ص ٦٢٦ > ١

(٢) الجامي : الدرة الفاخرة ص ٢٢٠ وما بعدها ، بذيل أساس التقديس .

(٣) نقد المحصل ص ٨٢

(٤) النجاة ص ٢٥٥ ، والحيات الشفاء المقالة العامة — الفصل السابع

ص ٣٦٦ وما بعدها .

أما الاحتمال الثاني فهو أن الآمدى كان يرى أن الاعتقاد في اثبات حدوث العالم على مجرد كون هذا العالم مصنوعاً بالقصد والاختيار غير كافٍ في البرهنة ، فهام الفلاسفة يثبتون القصد والاختيار — بمعنى ما من للمعالى — وهم مع ذلك مشبكون للقدم ، فينبغى إذن — والأمر كذلك — أن يعتمد في البرهنة على حدوث العالم على شواهد من العالم نفسه ، وليس على مجرد كونه مصنوعاً بالقصد والاختيار .

وبما يدعم هذا التوجيه الأخير لسكلام الآمدى أن الآمدى نفسه — كأحد كبار رجالات المذهب الاشعرى — ملتزم بالقضيتين معاً ، حدوث العالم وإبطال قدمه ، واثبات القصد والارادة والاختيار (١) .

فإذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه من غير موجب ومؤثر بطل كونه قديماً عن موجب قديم ، واستحال استفادته مع قدمه الى ارادة ، لم يبق الا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه من وجوه الجواز بارادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل في اثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها بجلادات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بخفايرها لوساوقه التوفيق .

في هذا النص الموجز — بل الشديد الإيجاز — يلخص امام الحرمين كل التفصيلات التي بسطها فيما مضى من حديثه ، والنتيجة التي يريدنا أن نقبض عليها بجمع اليدين هي القطع بأن العالم محدث مفعول ، وأحداثه وفعله على الوجه الذي أحدث به جائز ، لانه كان من الممكن أحداثه وفعله على وجه آخر من الوجوه الجائزة ، وهذا الاحداث على الوجه الجائز

يستحيل صدوره عن موجب غير مختار ، بل لأنه لا يتم إلا بإرادة مؤثر مختار ، أرادته على هذا الوجه الجائز دون غيره اختياراً وقصداً .

لو تأملنا ملياً هذه النتيجة لوجدنا أن العالم موصوف فيها بصفتين ، الجواز ، والحدوث بعد العدم ، وهاتان الصفتان للعالم تستلزمان أن صانعه غير موجب ، بل هو فاعل مريد مختار .

إذن فقد اعتمد إمام الحرمين على إمكان العالم لينتهى من ذلك إلى حدوثه ، وعن طريق الإمكان والحدوث انتهى إلى القطع بأن صانعه مريد غير موجب .

ترى لو كان إمام الحرمين قد سلك المسلك الآخر لإثبات حدوث العالم ، كما فعل في مؤلفاته الأخرى قبل النظامية ، فسكن من الخطوات الطويلة والمقدمات العويصة العميقة كان سيحتاج ؟

لقد أشرنا سابقاً على نحو من الإجمال الشديد إلى هذه المقدمات :

١ — اثبات الأعراض وزيادتها على الجواهر (سواء كانت أعراضاً محسوسة أو أكوانا) .

٢ — اثبات حدوث الأعراض ، ويحتاج في اثباتها إلى أسس أربعة :

(أ) استحالة قيام الأعراض بنفسها .

(ب) استحالة إفتقارها .

(ج) استحالة كونها .

(د) استحالة عدم القديم .

٣ — استحالة حوادث لا أول لها .

فهل يحق لإمام الحرمين أن يزعم بأنه قد انتهى إلى النتيجة المبتغاة من طريق أقصر وأخصر ، وأنجع وأوقع ؟

الحق أن كثيرا من المقدمات التي اقتضاها هذا المسلك العويص كانت
مطوية في ذهن امام الحرمين وهو يسلك المسلك المبسط المختصر ، بل انه
أحيانا يضطر إلى الرجوع اليها في صراحة .

يضاف الى ذلك أن هذا المسلك المبسط المختصر قد احتاج — منا ومنه
كما رأينا إلى اثبات الخلاء ، وذلك ما لم يحتج به المسلك العويص على نحو
مباشر ، وقد فطن الأمدى الى هذا الاحتياج ، وأشار اليه في جلاء (١) .

لعمري .. ان كان ثمة فرق بين المسلمين فليسكن في سهولة المأخذ
أو صعوبته ، وفي يسر تناول أو عسره ، ولا مزية في أن المسلك الاول
صعب المأخذ عسير تناول لا يمكن فهمه الا بعد طول المران على المصطلحات
الكلامية والدربة على فهمها ، أما المسلك الثاني فيمكن اقتناصه من قريب ،
مع غض النظر عما يحتاج اليه عند التمهيص والتأمل الدقيق .

فصل

في ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حدث العالم

محصول الكلام بعد ذكره تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب فصولاً .

باب العلم بأحوال الإله .

وباب في مناط التكليف من صفات العباد .

وباب في النبوات التي بها تتصل الأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية في الحشر والنشر والوعد والوعيد المشعرين بالثواب والعقاب إلى غيرهما بما أنبأ عنه المرسلون وأخبر به الصادقون ، وتنجز قواعد الدين بنجاح هذه الأبواب .

ثم الإمامة ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ، لكن جرى الزعم باختتام علم التوحيد بها ، ونحن نذكر منها طرفاً إن شاء الله مع إشار الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ ، يشفي الغليل ويوضح السبيل إن شاء الله عز وجل .

في هذا النص يعرض إمام الحرمين لما يمكن أن يدعى « فهرساً » للموضوعات ، التي سيتناولها في النظامية ، معتبراً كل ما تقدم ذكره في إمكان العالم وحديثه بمثابة « تمهيد » و « مقدمة » لا بد منها قبل البدء في تناول هذه الموضوعات .

ويرتب إمام الحرمين تلك الموضوعات على الأبواب والفصول

التالية :

الباب الأول : في العلم بأحوال الإله تبارك وتعالى :

ويشمل فصولا :

فصل فيما يستحيل على الله تعالى .

فصل فيما يجب له جل وتعالى .

فصل فيما يجوز له سبحانه .

الباب الثاني : في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية .

ويشمل فصولا :

فصل في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها .

فصل في الرؤية .

الباب الثالث : في النبوات :

ويشمل فصولا :

فصل في المعجزات ووجه دلالتها على صدق الرسول .

فصل في السكرامات .

فصل في إثبات نبوة نبينا محمد صلوات الله عليه وآله وسلم .

فصل في إعادة الخلق .

فصل في عذاب القبر ومنكر ومنكير .

فصل في الجنة والنار والصراط والميزان .

فصل في الشفاعة .

فصل في الآجال والأرزاق .

فصل في الإيمان والإسلام .

فصل في أحكام التوبة .

ثم وعد إمام الحرمين بفصل خاص بالإمامة مع « أنها ليست من العقائد ، فلو أغفلها المرء — على حد تعبيره — لم يضره » ، غير أنه قد جرت عادة السكتين في العقائد على إختتام مؤلفاتهم بها . وقد عدل إمام الحرمين عن هذا الوعد ، ولكنه خص الإمامة بمؤلف خاص ، كما ذكر في نهاية النظامية ، أسماء « الإمامة الكبيرة » .

وليس من قصد إمام الحرمين ههنا أن يقلل من شأن قضية الإمامة أو يهون من خطرها ، فأهل السنة متفقون (١) على أنه يجب على الخلق شرعا نصب الإمام ، لكن قصد إمام الحرمين أن مباحث الإمامة من المباحث العملية لا الاعتقادية ، فهي أكثر قربا إلى علم الفروع الباحث في الفقهيات ، لا إلى علم الأصول الباحث في الاعتقادات ، فلو أغفل علم العقائد البحث فيها ، وأحال هذا البحث إلى علوم الفروع لكان ذلك أنسب وأليق .

(١) قارن : المحصل ص ٢٤٠ وما بعدها ، والآمدى : غاية المرام ص ٢٦٣ وما يليها ، والمواقف ص ٣٤٤ > ٨ وما بعدها ، والمقاصد ص ١٩٩ وما يليها > ٢ ، والمطالع ص ٣٦٦ وما يليها .

باب في الإلهيات

نصدر هذا الباب قبل تفصيله بإثبات العلم بالصانع المختار ، فنقول إذا ثبت حدث العالم ووجب افتقاره إلى موقع يوقع على ما هو عليه ، واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه إما أن يكون موجبا لا إشار له ، أو يكون مختارا ، وباطل أن يكون موجبا لا إشار له ، فإنه لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما وجب قدم موجب له وأثره ، واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت ، وقد اتضح مما سلف حدث العالم ، وإن كان موجب حادثا افتقر هو إلى موقع ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية ، وهذا مستحيل بيد أنه العقول ، وما يتسلسل لا يتحصل .

لقد أكثرنا من ترديد تلك النتيجة الهامة التي يريدنا إمام الحرمين أن نستمسك بها استمساكا ، وأن نحفرها في أذهاننا حفرا ، فلا تتريب علينا إذن إن نحن أعدنا ذكرها ثانية ، لأنها سوف تكون منطلقا إلى ما بعدها من قضايا لا تقل عنها أهمية في ببيان العقيدة الصحيحة .

لقد قلنا إن العالم ممكن ، ومن ثم فهو حادث مفتقر إلى محدث أحدثه على ما هو عليه ، وهذا المحدث لابد أن يسكون مختارا مؤثر مريدا ، لأنه لو كان موجبا فهو بين احتمالين لا ثالث لهما ، فهو إما أن يسكون موجبا قديما أو موجبا حادثا .

فإن كان موجبا قديما لزم أن يسكون العالم الذي صدر عنه بالإيجاب قديما مثله ، وليس حادثا بعد العدم ، وهذا الاحتمال باطل ، ما دما قد أثبتنا لهذا العالم الحدوث .

أما إذا كان موجبا حادثا فيلزم أن يفترق هو — أى الموجب الحادث — إلى محدث ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية من الموجبات الحادثة ، وهذا مستحيل ، لأن ما يتسلسل لا يتحصل ، على حد تعبير إمام الحرمين الموجز الدقيق ، أى أن ما يتسلسل يستحيل أن يوجد في الواقع وبالفعل .

بذلك يضعنا إمام الحرمين وجها لوجه أمام قضية التسلسل .

والحق أنه لا معدى لمن يتصدى للاستدلال على وجود الإله تعالى من الاحتياج — في أكثر الأحيان — إلى إبطال الدور والتسلسل ، ولقد شعر المتكلمون (١) — على تعاقب عصورهم — بأهمية هذا الإبطال ، إذ أن إليه — كما يقول الأمير (٢) — « تؤول أكثر عقائد الإسلام ، فهو عمدة النظر ، وعدة المناظرة » ، بل إن صاحب المواقف قد حاول أن يستنبط بعض وجوه الاستدلال على وجوده تعالى بغير اعتماد على بطلان التسلسل ، فما كان من صاحب المقاصد إلا أن اعتبر مثل هذه المحاولات « تومما » ، ثم أثبت احتياج هذه المحاولات جميعا إلى بطلان التسلسل (٣) .

(١) وما يدل على شدة إهتمامهم وعنايتهم ببطلانه تزايد عدد الأدلة على هذا البطلان بتعاقب أجيالهم ، فهذا صاحب المواقف يورد على هذا البطلان خمسة أدلة [ص ١٦٠ — ١٧٨ ح ٤] ، ثم يزيدها صاحب المقاصد إلى سبعة [ص ١٢١ — ١٢٦ ح ١] ، ثم يزيدها السقومي إلى أحد عشر دليلا .
الأمير على عبد السلام ص ٥٧ — ٦١
(٢) حاشية الأمير ص ٦٠

(٣) قارن الموقف ص ٩ — ١٢ ح ٨ ، والمقاصد ص ٤٢ — ٤٣ ح ٢ ،
وحاشية المطالع ص ٣١٧

فما معنى الدور والتسلسل ؟

تؤثر ههنا أن نورد في بيان معنيهما تلك العبارة الجامعة التي أوردتها صاحب المقاصد ، وهي أن يتراعى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية ، بأن يكون كل معروض للعلية معروضا للمعلولية ، ولا ينتهى إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية ، فإذا كانت المعروضات متناهية ، فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين ، أو بمراتب إن كانا فوق اثنين ، وإلا فهو التسلسل (١) .

إذن فالدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ، فإذا قلنا إن (أ) أوجد (ب) . و (ب) أوجد (أ) فهو الدور المصرح أو بمرتبة .

وإذا قلنا إن (أ) أوجد (ب) ، أوجد (ح) ، و (ح) أوجد (أ) فهو الدور المضمهر أو الدور بمراتب .

أما التسلسل فهو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة ، وتلك العلة إلى علة أخرى ، وهكذا إلى غير نهاية .

وبطلان الدور واضح وضرورى ، لأن الشيء إذا أوجده غيره كان ذلك الموجد متقدما فى الوجود ، فلو كان كل منهما موجدا للآخر لكان كل واحد منهما متقدما فى وجوده على الآخر ، فيلزم أن كل واحد منهما متقدم فى وجوده على المتقدم على نفسه ، والمتقدم فى الوجود على المتقدم متقدم ، فيكون الشيء متقدما على نفسه بالوجود ، أى يكون قادرا على الإيجاد وهو معدوم ، وهذا ظاهر الاستحالة (٢) .

أما فيما يتعلق بالتسلسل فقد كثرت الأدلة على بطلانه ، لكن إمام الحرمين قد أعرض عنها جميعا إلا دليلا واحدا ارتضاه وركزه فى جملة واحدة هى قوله (وما يتسلسل لا يتحصل) .

(١) المقاصد ص ١٢١ ح ١

(٢) المحصل ص ١٤٩ وما بعدها ، والمواقف ص ١٥٠ ح ٤ والمطالع

ص ٣١٧ وما يليها ، والتعريفات : ص ٩٤

فلا شك أن الموجود الأخير من سلسلة العلل والمعلولات موجود حاصل مشهود، لكننا لو افترضنا هذه السلسلة غير متناهية في جانب الماضي — كما هو معنى التسلسل — لتعذر وجود هذا المعلول الأخير واستحال حصوله، لأن إتهام دنوبة الوجود، إليه — على حد تعبير عبد الجبار وابن الهمام — أمر متنع، والسبب في ذلك أن الوجود أو الحصول مشروط بانتهاء ما لا يتناهى من العلل قبله، فما توقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له، وما لا يتناهى لا يصح وجوده .

ونظير ذلك ما إذا قال قائل : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبلة درهما آخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى فإنه لن يعطيه شيئاً، أو ما إذا قال قائل : لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل قبلها تفاحات لا تنهاى، فإنه لن يأكل هذه التفاحة قط .

فوجود هذا الموجود الأخير إذن يلزمه لا محالة أن تنتهى السلسلة إلى علة غير معلولة، أو موجود غير موجد، وهو صانع العالم وبارئته .

هذا الدليل الذى قدمه إمام الحرمين (١) فى غير قليل من الزهو والفخر قد استحوذ على إعجاب المتكلمين على اختلاف طوائفهم، فأثروه من الأشاعرة : الأمدى (٢)، والرازى (٣)، وأخذ به المعتزلة (٤)، كما أخذ به الماتريدية (٥) .

(١) الشامل ص ٢١٥ — ٢٢٠، والإرشاد ص ٢٦ — ٢٧

(٢) غاية المرام ص ١٣ — ١٤ .

(٣) المباحث المشرقية ص ٦٦٦ ح ١ .

(٤) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢

(٥) الكمال بن الهمام : المسيرة ص ٩ — ١٠، وقارن التوحيد لأبى منصور

ومن أثبت حوادث منفصلة لانهاية لها إلى غير أول فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده إلى إثبات حوادث أزلية فقد انسل عن مقتضى العقول ، فإن مقتضى الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفي الأزلية ، فبطل أن يكون موقع العالم موجبا للإشارة له ، ووجب القول بصانع مختار مرید أوقع العالم على موجب مشيئته ، ولا ح بما قدمناه وجوب قدمه ، إذ لو كان صانع العالم حادثا لافتقر إلى محدث افتتار العالم إليه ، ثم يفجر القول إلى ما سبق ووضح استحالته .

فإذا تمهد صدر الباب فالكلام بعده ينقسم ثلاثة أقسام :

قسم في ذكر ما يستحيل على الله سبحانه ، وقسم فيما يجب لله سبحانه ، وقسم فيما يجوز في أحكامه ، فألت مدارك الإلهيات إلى الاستحالة والوجوب والجواز فيما سبق في صدر هذا المعتقد .

رأينا في النص السابق كيف أبطل لإمام الحرمين احتال كون صانع العالم موجبا لحادثا ، فإن ذلك معناه اجتياح هذا الموجب الحادث إلى موجب حادث ، وهكدا إلى ما لا يتناهى ، مما يعنى التسلسل الباطل .

في هذا النص الذى يإزاءنا يلح لإمام الحرمين على تأكيد هذا الإبطال بطريق آخر غير طريق التسلسل ، فلا ريب في أن من اعتقد بوجود حوادث متعاقبة لانهاية لها في طرف الأزل ، فقد أثبت لهذه الحوادث باعتقاده هذا صفتين متناقضتين ، إحداهما كونها حادثة من جهة ، والأخرى كونها قديمة من جهة ثانية ، ومن ثم فقد وصف لإمام الحرمين من يعتقد هذا بالخروج عن قواعد العقل ، التى تقضى باستحالة الجمع بين المتناقضين .

إن الأمور الحادثة موجودة بعد عدمها، أى أن لها أول كون
« ومفتتح وجوده، فإذا وصفت هذه الأمور بالأزلية فمعنى هذا أنه لا أول
لكونها، ولا مفتتح لوجودها، أى أن وصف هذه الأمور الحادثة بكونها
« أزلية، يناقض حقيقتها وطبيعتها مناقضة تامة.

وهنا عدة نقاط ينبغي الالتفات إليها باهتمام :

النقطة الأولى : أن القول بحوادث لا أول لها مشترك بين طائفتين
من الفلاسفة :

(أ) طائفة الطبيعيين أو الدهريين الذين قالوا : إن العالم لم يزل على
ما هو عليه، فلم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول، واقتران الأنجم
قبل اقتران إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم السكون والفساد
تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل حادث منها مسبوق بمثله، فكل ولد
مسبوق بوالده، وكل زرع مسبوق ببذره، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة،
وكل هذا دون احتياج للعالم بجماعته إلى صانع (١).

(ب) طائفة أخرى من الفلاسفة الإلحيين قالوا بقريب من هذا، لكنهم
أثبتوا للعالم — مع ذلك — صانعاً موجياً، فهم يقولون بأن العالم هكذا
أزلى لا إلى نهاية، ولكنه من صنع موجب قديم.

ولقد كان إمام الحرمين على إدراك تام بأن هذا القول بحوادث لا أول
لها مشترك بين تينك الطائفتين، وذلك حين أشار إلى أن إبطاله « يزعم
جملة مذاهب الملاحدة، (٢).

(١) الشامل ص ٢٢٦—٢٤٨، والارشاد ص ٢٥—٢٦، واللمع ص ٨٠
والأصول الخمسة ص ١١٧
(٢) الارشاد ص ٢٥

وكذلك حين وصف أحد أدلة بطلانه بأنها دجرت إلى العلم بالحدث، وإلى إبطال القوى والطباع، وتضمنت العلم بالحدث (١).

وسار الغزالي في نفس الدرب الذي اختطه أستاذه، فأشار إلى أن الدهرية يعتقدون بأن العالم قديم كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعا، وأما الفلاسفة فيعتقدون بأن العالم قديم، ثم يثبتون له صانعا مع ذلك (٢).

وفي موضع آخر حاول الغزالي إلزام الفلاسفة بأن مآل قولهم بالقدم هو الانتهاء إلى مذهب الدهرية الطبيعيين، فوجه كلامه إليهم قائلا: ما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية، وهو أن العالم قديم كما قلتم، ولا علة له ولا صانع، وإنما العلة للحوادث (٣)؟

النقطة الثانية: كيف قال الفلاسفة المسلمون بحوادث لا أول لها مع قولهم بأن للعالم صانعا موجبا؟

نقول في إيجاز شديد، إن هذا المذهب يعتمد على أسس عدة:

أولا: قدم المادة:

فيرى الفلاسفة أن كل حادث بعد أن لم يكن فقد تقدمته المادة، ويبرهن ابن سينا على ذلك بحجة مشهورة مفادها أن كل كائن يحتاج قبل إحداثه إلى أن يكون ممكن الوجود في نفسه، وليس لإمكان وجوده في نفسه هو مجرد قدرة الفاعل عليه، بل إن هذا الفاعل لا يقدر عليه إلا إذا

(١) الشامل ص ٢٤٩

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٥٥

(٣) تهافت ص ١٩٦

كان هو في نفسه ممكنا ، فالقدرة لا تكون إلا على ما يمكن أن يوجد ،
وكون الشيء مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه .

ثم إن هذا الامكان لا يمكن أن يكون أمرا معدوما ، بل هو أمر
موجود ، وهذا الأمر الموجود لا بد أن يكون قائما في موضوع
موجود ، هو المادة أو الهوى ، إذن فكل حادث فلا بد له من مادة
تقدمت عليه (١) .

ثانيا : قدم الحركة :

مادامت المادة متقدمة ، فما حال الشيء الذي كان معدوما ثم أحدث؟
هل تم حدوثه هذا بتغير في الفاعل نفسه ، أو في المادة المتقدمة عليه
والقابلة له ؟

لا يمكن — في نظر ابن سينا — القول بتغير في الفاعل الموجود ، لأنه
تام ، وليست له حالة منتظرة ، فلا مناص من أن يكون التغير في المادة
القابلة .

لكن هل تم هذا التغير دفعة واحدة أو على التدرج ؟

لا يمكن — في نظر ابن سينا أيضا — القول بحدوث هذا التغير
في المادة القابلة دفعة واحدة . وإلا لوجدت كل الأشياء دفعة واحدة ،
وهذا ما تكذبه المشاهدة ، فلامفر إذن من القول بأن هذا التغير قد حدث

(١) إلهيات الشفاء — المقالة الرابعة — الفصل الثاني ص ١٨١ — ١٨٢ ،
والنجاحة ص ٢١٩ — ٢٢٠ ، وقارن الآمدى ص ٢٧١ — ٢٧٤

على التدرج ، وليس ذلك إلا الحركة ، لأن الحركة شئ من شأنه التدرج ،
أود التجدد على الاتصال ، على حد تعبير ابن سينا .

ثالثا : قدم الأفلاك .

ثم ماذا عن طبيعة تلك الحركة ؟

لقد تصور الفلاسفة — كما تصور أرسطو من قبل — أن الحركة الدورية
هى أكمل الحركات ، لأن هذه الحركة باعتبارها دائرية لا تنتهى كما تنتهى الحركة
المستقيمة ، وهذه الحركة — من جهة أخرى — تحفزها إرادة متصلة
متجددة ، ولا تتم هذه الشرائط إلا فى حركة الأفلاك ، فالأفلاك قديمة ،
وهى مصدر الحركات الدورية القديمة ، التى هى مستند الحوادث كلها .

هذه الحركة الدورية تشبه الموجب القديم من جهة أنها دائمة ، وتشبه
الحوادث من جهة أن كل جزء منها فهو حادث بعد أن لم يكن ، وبعبارة
الغزالى : فهذه الحركة الدورية مبدأ الحوادث من حيث أنها حادثة
بأجزاءها ، وهى صادرة من موجب أزلى من حيث أنها أبدية متشابهة
الأحوال ، فهذه الحركة الدورية أزلية باعتبار استنادهما إلى العلة القديمة ،
وحادثة باعتبار أنها مستند الحوادث المتجددة (١) .

النقطة الثالثة : ما مدى صحة هذه الحجة التى قدمها إمام الحرمين فى

إبطال القول بحوادث لا أول لها ؟

(١) إلهيات الشفاء : المقالة التاسعة : الفصل الثالث وما بعده ص ٣٩٣

وما بعدها ، والغزالى تهافت الفلاسفة ص ٩٩ وما بعدها ، وص ١٠٨-١٠٩ ،
وص ١٩٦-١٩٧ ، والمباحث المشرقية ص ٥٠٨-٥١٦ ج ٢ ، والأسفار
الأربعة ص ١٣٥ مجلد أول .

(٧ — هوامش على العقيدة)

إن مضمون هذه الحجة — كما أسلفنا منذ برهة — هو أن القول بحوادث لا أول لها جمع بين متناقضين، هما الحدوث والأزلية، لأن معنى الأزلية هو عدم السبق بالعدم.

ويصور لنا الفخر الرازي هذه الحجة بقوله : إنه إذا كان كل واحد واحد من الحركات الحادثة له أول، وجب أن يكون للكل أول، كما أن كل واحد واحد من الزفوج لما كان أسود وجب أن يكون السكل سودا (١).

لكن الفلاسفة وأشياعهم لم يرتضوا هذه الحجة، لأن كون كل واحدة من الحركات الحادثة مسبوقا بالعدم لا يعنى أن هذا الحكم شامل للكل ولا يستلزم ذلك، بل السكل أزلى، مع كون كل واحد من هذا السكل على انفراده حادث.

إن الأزل ليس حالة معيضة، أو ظرفاً زمانياً قائماً بذاته، بل هو عبارة عن نفي الابتداء أو عدم الافتتاح، فليس ثمة تعارض — فيما يرى الفلاسفة — بين القول بأن ثمة سلسلة من الحركات أزلية، أى غير مبتدأة ولا مفتوحة، وبين القول بأن كل حركة منها منفردة حادثة بعد عدم، أو مبتدأة بعد أن لم تسكن.

وبعبارة أخرى فإن الفلاسفة يسمون بأن كل واحد من أفراد الحركة حادث، لكنهم لا يرون في هذا أى تعارض مع القول بأزلية مجموع تلك الحركات، وكونها غير مسبوقة بعدم (٢).

(١) المباحث المشرقية ص ٦٦٦ ج ١ والمقاصد ص ٢٤٢ ج ١.

(٢) الرازي : المباحث المشرقية ص ٦٦٨ — ٦٦٩ ج ١، والتفتازانى :

المقاصد ص ٢٤١ — ٢٤٢ ج ٢، والعقائد النسفية ص ٨٠ — ٨١ ج ١.

ويبدو أن هذا الاعتراض من قبل الفلاسفة كان له دوى واسع في دوائر المتكلمين في عصر إمام الحرمين ، بل فيما قبل عصره ، ومن ثم فقد عرض إمام الحرمين لهذا الاعتراض في صورة مفصلة ودقيقة ، نسبها إلى «أئمة المذهب» من قبله .

لقد رأى أئمة المذهب من قبله أن الحادث هو الموجود الذي له أول وجود ومفتتح كون ، فإذا كانت هذه حقيقة الحادث الواحد حقيقة الحوادث جميعها لا تختلف عن ذلك ، أى أن ما يلزم الحوادث الواحد من كونه موجودا بعد عدم يلزم جميع الحوادث فتكون جميعها موجودة بعد عدم .

هنا يبرز اعتراض الفلاسفة ، أو المتشيعين لهم ، لماذا لا تكون كل حركة على انفرادها حادثا ، ويسكون بمجموع هذه الحركات أزليا ؟

وإذا نحن أغضينا عن وصف إمام الحرمين لمن وجها هذا الاعتراض — على ما فيه من ذكاء وفطنة — بأنهم «أغبياء» فإن إمام الحرمين قد أجاب عنه إجابة تميز هي الأخرى بالذكاء والفطنة .

فالحركة — على حد تعبيره — تفريغ من جهة ، وإشغال من جهة أخرى ، أى تفريغ الجسم من حيز ، وإشغاله لحيز آخر ، فكل تفريغ لابد أن يسبق بإشغال ، وكل إشغال لابد أن يسبق بتفريغ ، أى أنها تستلزم حتما السبق بالعدم ، وهذا مما يتنافى حتما أيضا مع الأزلية التي تستلزم عدم السبق بالعدم (١) .

وفي الحق أننا لو تأملنا طبيعة الحركة لانكشف لنا أنها لا يمكن أن تتحقق في الأزل ، لأن طبيعتها تغير من حال إلى حال ، أى أن طبيعتها — كإفطن إمام الحرمين — السبق بالعدم ، فالحال الأولى تنعدم ، ثم

قتلوا الحال الأخرى وهكذا ، فلو تخيلنا أنه لم تكن حركة إلا وقبلها حركة ، فجميع تلك الحركات بلا استثناء يلزم أن يسبقها العدم ، لأن كل واحدة من تلك الحركات قد سبقت بالعدم ، وهذا ما يبطل الأزلية إبطالا تاما (١) .

النقطة الرابعة : يحق لنا بعد هذا العرض الشديد الإيجاز للمطارحة الفكرية بين المتكلمين والفلاسفة أن نعرض على نحو شديد الإيجاز أيضاً لموقف علم الطبيعة الحديث من قضية القدم والحدوث .

لقد (٢) اهتمدى علم الطبيعة الحديث إلى قانونين يتعلقان بالطاقة ، كان لهما أعظم الآثار وأخطرهما في الآن نفسه ، أولهما مبدأ حفظ الطاقة ، فتد أينشتين تبين أن المادة يمكن تحويلها إلى طاقة ، ومن ثم فمجموع الكتلة والطاقة في العالم ثابت ، ويسمى هذا المبدأ بالقانون الأول من قوانين الديناميكا الحرارية ، وفي ضوء هذا القانون تتضمن كل حادثة من حوادث الطبيعة تحويلاً للكتلة إلى طاقة ، بل إن السكاينات الحية ليست معفاة من هذا التحول ، إذ أنها تعيد تريب المواد الغذائية لتحوّلها إلى طاقة .

(١) قارن : المقاصد ص ٢٤٢ ج ١ ، والعقائد النفسية ص ٨٠ - ٨١ مجلد أول ، والجلال الدواني على العقائد ص ١٠٨ - ١٠٩ .
(٢) اعتمدنا في هذه الفقرة على ثلاثة مصادر هي :

(١) مختصر لتاريخ العلم : رودلف هول وماري هول - بالإنجليزية - ص ٢٩٠ - ٣١٢ .

(ب) النظرة العلمية : برتراند رسل - ترجمة عثمان نويه ص ٩١ - ٢٢٦

(ج) فجر الحياة : هارولد روش - ترجمة د. عبد الحليم منتصر ومجموعة

ص ١٩ - ٣٧ .

أما القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية فيسمى أحياناً بقانون انحلال الطاقة أو تدهور الطاقة ، ومفاده أن كل طاقة متاحة بانتظام فإنها تتحول إلى حرارة ، فالطاقة تتحول بالاحتكاك إلى حرارة ، والحرارة كلما انتشرت تناقصت ، فللزمان إذن تأثير على انحلال الطاقة أو خمودها ، ومن هنا فإن آرثر أدنجتون يطلق على هذا القانون تعبيراً طريفاً هو «سهم الزمان ، أو سهم الوقت» . ! ! .

هذا المفهوم الخاص للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية قد صنع على نحو أكثر عمومية ، فالأشياء إذا تركت وحدها مالت إلى الخلط ، وإلى عدم العودة إلى تنظيم صفوفها مرة ثانية ، إذ أن تحولات الطاقة لا يمكن أن تعود أدراجها القهقرى مرة ثانية ، كالتحولات الميكانيكية مثلاً .

هذا التصوير البسيط للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية يساعد بنا فى الماضى إلى تصور لبدء الكون عن ناحية ، ويتدرج بنا فى المستقبل إلى تصور لنهاية الكون من ناحية ثانية .

إننا — من الناحية الأولى — كلما أوغلنا فى ماضى الزمان السحب — كما يقول برتراندرسل — وجدنا عالماً يزداد نظاماً بالتدرج ، حتى نصل إلى مرحلة كان الكون فيها مرتباً ترتيباً كاملاً لا أثر فيه للعشوائية ، وكل جزء منه موضوع فى مكانه الصحيح ، ومنذ ذلك الحين أخذ فظامه فى فى الاضطراب تدريجاً ، حتى أصبح من المستحيل إعادته إلى سابق ترتيبه إلا بعملية خلق جديدة تعيد إليه نظامه المفقود .

هذه الحال التى كان عليها العالم هى الحد الذى بلغ فيه مرتبة الكمال ، ولا يمكن تصور سلسلة لامتناهية من حالات التنظيم الأعلى ، أو الأكثر علواً ، لأن النظام الكامل يميل إلى فقد كماله وتدهور فظامه فى كل لحظة ،

أى أنها لحظة واحدة لا يمكن استمرارها تلك التى كان فيها العالم كاملاً على
أكل ما يكون السكال ، ، ثم ما برح السكون يبعثر هذا السكال منذ ذلك
الحين !!

أما من الناحية الثانية فإن هذا القانون كان له وجهه المتشائم الأسيف ،
فالعالم - بمقتضاه - يبدو وكأنه يذوى وينهار ، إذ أن العناصر الاشعاعية
فى السكون تنحل إلى عناصر أقل تعقيداً ، بحيث لا يمكن تجميعها مرة
أخرى ، والطاقة الحرارية تتجه إلى السريان من المواد الساخنة إلى المواد
الأقل سخونة ، حتى تصل إلى درجة حرارة متجانسة ، إذن فكلما تحولت
الطاقة إلى حرارة ، أو توزعت كمية من الحرارة فى مادة أكبر فإن الطاقة
يصيبها الخود والتدهور والانحلال ، وتكون النهاية الحزينة للعالم فى هذا
الإتجاه ، حتى لقد ادعى أحيانا أن الحياة إنما هى استثناء من هذا
القانون الثانى .

لو قرأنا هذه التصورات فى ضوء المطارحة الفكرية بين
الفلاسفة والمتكلمين لكان لنا الحق أن نرى فى هذه التصورات تقريرا
لأمرين :

أولاً : حدوث السكون بعد عدم ، فهذا الحد الأعلى من السكال والترتيب
الذى كان عليه السكون فى تلك اللحظة الكاملة التى يستحيل استمرارها
يعنى أن نظام السكون وترتيب وحداته قد وجد فى لحظة من لحظات
الإبداع الفريدة التى لم تسبق بمثلها ، ولم تلتحق بمثلها ، لأنها لا يمكن
أن تستمر ، إذ أن السكون يميل إلى فقد هذا السكال لا إلى الاحتفاظ به ،
ومن ثم يستحيل أن يسكون هذا النظام أو الترتيب السكامل أزلياً قديماً ،
ومن هنا فقد انتهى برتراند رسل إلى القول بحدوث العالم ، ثم غلبت

عليه شقوته ، فرفض أن يستنتج من ذلك أن العالم من صنع خالقه (١) .

ثانياً : هذا الحدث هو من التدهور والإحلال والفقد ، وبعبارة المتكلمين : كل ما يجوز عدمه يستحيل قدمه ، أى أن تدهور الطاقة وإحلالها المؤذن بالإنيهار والفناء ليس إلا نتيجة لحقيقة أن الـكون قد حدث كاملاً كل السكال في تلك اللحظة الفريدة ، وفي اللحظة التالية كان هناك فقد لبعض ترتيبه وتدهور لبعض طاقته ، وهكذا في اللحظة واللحظات التي تليها .

ومن الطريف في هذا الصدد أن متأخري المتكلمين قد قبلوا هذا المبدأ القائل (كل ما يجوز عدمه يستحيل قدمه) على جميع وجوه النظر ، فرفضوا أن يسكون مجرد جواز ، العدم من الناحية العقلية البحتة ينافى القدم ، بل إن الذى ينافى القدم في الحقيقة هو وقوع العدم وتحققه في الواقع ، لا مجرد الجواز العقلي النظري وحده ، ثم جاء قانون تدهور الطاقة محققاً لما تطلبوه ، لأن هذا القانون لا يعنى «جواز» العدم على العالم فحسب ، بل يعنى «وقوعه» وتحققه بالفعل ، وهذا يحقق الشرط الذى تطلبوه ، وهو الجواز الوقوعى (٢) !!

(١) يقول برتراند رسل (وأظن أنه ينبغي علينا أن نتقبل مؤقتاً افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد ، وإن كان غير معروف) ثم حاد إلى إلحاده ، فرفض أن يخطو الخطوة المحتمة بعد ذلك ، وهى أن لهذا العالم صانعا [النظرة العلمية ص ١٠٨ - ١٠٩] ولست أدري كيف يمكن الفصل بين القضيتين إلا إذا عميت البصيرة وتضامم العقل !!

(٢) قارن حاشية العصام على العقائد النسفية ص ١٢٩ وما بعدها ، وقارن أيضاً : شرح الأمير عند قول صاحب الجوهرة :

وكل ما جاز عليه العدم عليه قطعاً يستحيل القدم

ص ص وما يليها .

بعد هذا التطواف والتجوال . . إلام ينتهى إمام الحرمين فى هذا النص الذى نحن بإزائه ؟ إنه ينتهى إلى أن العالم محدث بعد أن لم يكن ، ومحدثه صانع مرید مختار ، أوقع العالم وفق إرادته ومشيتته ، وهذا يخلص إمام الحرمين إلى الحديث فى الإلهيات .

والسكلام فى الإلهيات ينقسم ثلاثة أقسام : قسم فى ذكر ما يستحيل عليه تعالى ، وقسم فيما يجب له ، وقسم فيما يجوز من أحكامه .

ويتوجب علينا قبل الشروع فى ذلك كله أن نعرض لأقسام الصفات من وجهة نظر إمام الحرمين ، فعنده أن الصفات الواجبة للبارى تعالى قسمان :

صفات نفسية ، وصفات معنوية :

فالصفة النفسية هى كل صفة إثبات لنفس ، باقية ما بقيت النفس ، غير معلة بعلة قائمة بالموصوف ، وذلك كالوحدانية ، فهى صفة أزلية ثابتة للذات الأقدس لا تتفك عنها ولا تفارقها ، وهى ثابتة للذات الأقدس دون أن تكون هناك علة متوسطة ، أو صفة متوسطة بينها وبين الموصوف .

أما الصفة المعنوية فهى الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معلة بعلة قائمة بالموصوف ، فكونه تعالى عالماً : صفة معنوية ، لأنها حكم ثابت للذات الأقدس ، ولكن بوجود علة متوسطة ، هى ثبوت صفة العلم له تعالى .

ففى قسم الصفات النفسية يدرج إمام الحرمين عدة صفات ، هى صفة القدم (١) ، وصفة القيام بالنفس ، وصفة المخالفة للحوادث ، وصفة الوحدة .

(١) جمهور الأشاعرة متفقون على أن القدم صفة نفسية ، وليست =

إذن ففي هذا القسم يندرج ما يستحيل عليه تعالى من كونه جسماً أو
جوهرًا ، أو عرضاً ، أو متحيزاً ، أو في جهة . . إلى غير ذلك مما يتزده
تعالى عنه ، لأنها جميعاً تقع تحت مفهوم صفة المخالفة للحوادث (١) .

أما في قسم الصفات المعنوية فيدرج إمام الحرمين سبعة من الصفات ،
كونه تعالى علماً ، وكونه تعالى قادراً ، وكونه تعالى حياً ، وكونه تعالى
مريداً ، وكونه تعالى سميعاً ، وكونه تعالى بصيراً ، وكونه تعالى متكلماً .

= وجودية زائدة على الذات ، أما ابن كلاب ، فقد جعل القدم
صفة وجودية زائدة على الذات [المواقف ص ١٠٩ > ٨] ولذلك يذكر
الأمير في حاشيته أن بعض الأشاعرة جعله صفة نفسية ، وبعضهم جعله
صفة وجودية [حاشية الأمير ص ٦٢] .

(١) فلم يدرج إمام الحرمين صفة الوجود ضمن الصفات النفسية ،
بينما اعتبره المتأخرون هو وحده الصفة النفسية ، وعدوا الصفات السلبية
خمسة هي القدم والبقاء والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ،
وحجة إمام الحرمين في عدم اعتبار الوجود صفة ، أن الوجود هو عين
الذات كما هو رأى الأشعرى ، وبالتالي فليس صفة ، ومن اعتبر الوجود
صفة — فهو في نظر إمام الحرمين — متوسع متجاوز [قارن الإرشاد
ص ٣١ ، ص ٥٩ — ٦٠] [وأيضاً الأمير ص ٦١ — ٦٢] .

كالم يدرج إمام الحرمين صفة البقاء ضمن الصفات السلبية ، كما فعل
المتأخرون ، مع أنها من صفات النفس ، لأنه نظر إلى البقاء من حيث أنه
نفس الوجود المستمر ولا زيادة [الإرشاد ص ٧٨ — ٨٨ ، وغاية المرام
ص ١٣٦ ، والمحصل ص ١٧٤] ، بينما أثبت الإمام الأشعرى نفسه البقاء صفة
زائدة على الذات ، وأثبت المتأخرون صفة سلبية ، كما ذكرنا منذ قليل
[المواقف ص ١٠٦ > ٨ وما يليها والأمير ص ٦٢] .

فكونه تعالى عالما معلل بثبوت صفة العلم له ، وكونه تعالى قادراً
معلل بثبوت صفة القدرة له ، وكونه تعالى حياً معلل بثبوت صفة الحياة
له . . . وهكذا (١) .

(١) يختلف إمام الحرمين في إثبات صفات المعاني عن كثير من
الأشاعرة ، ذلك أنه — أعني إمام الحرمين — مثبت للأحوال ، والحال
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة ، ومن ثم فقد رأى أن عالميته تعالى
صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وهو العلم ، فهو — أعني إمام الحرمين — قائل
بأمور ثلاثة : الذات والعالمية والعلم ، وهكذا قل في بقية صفات المعاني ،
أما بقية الأشاعرة النافين للأحوال فالدلالة عندهم ما دلت إلا على إثبات
أمر زائد على الذات هو صفة المعنى ، أما الأمر الثالث ، وهو العالمية ،
فلا دليل عليه البتة [قارن الإرشاد ص ٨٠ — ٩٤ والشامل ص ٦٢٩
وما بعدها ، والمحصل ص ١٨٠ — ١٨١] ، لكن متأخرى الأشاعرة قد
جعلوا صفات المعاني قسماً ، والصفات المعنوية قسماً آخر دون أن يضطروا
إلى إثبات الأحوال ، لأنهم جعلوا الصفات المعنوية من قبيل الأمور
الاعتبارية الانتزاعية [قارن الأمير ص ٧٥ — ٨٨ ، وحاشية البيهقوري
ص ٤٩ — ٤١ ، وتقريرات الأجهوري بالهامش] ، وسفى بعيد قليل أن
إمام الحرمين قد عاد في أخريات حياته إلى نفي الحال .

السلام فيما يستحيل على الله عز وجل

نقدم قولاً وجيزاً يحوى الغرض ، فإن رأيناها كافياً اجترينا به ، وإن رأينا أن تبسط طرفاً من الكلام جرينا فيه على ما تجرى به المقادير ، والله سبحانه ولى التيسير فنقول .

كل صفة فى المخلوقات دل ثبوتها على تخصيص مؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهى مستحيلة على الاله ، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى تخصيص دلالتها فى حق الحادث المخلوق .

أسس إمام الحرمين فى هذا النص الهام قاعدة ذهبية فى الفرق بين صفات الخالق وصفات الآكوان المخلوقة ، فإما من صفة من صفات هذه المخلوقات إلا وهى دلالة على افتقارها إلى صانع أو قعها على النحو الذى وقعت عليه ، فلو وصف الاله جل وتعالى بأية صفة من هذه الصفات المفترقة إلى تخصيص لا فتقرو — عز اسمه وجل شأنه — إلى تخصيص ، ويتسلسل الأمر إلى لانهائية ، وبطلان التسلسل ثابت بالأدلة القاطعة ببطلانه .

ترى هل كان إمام الحرمين بقوله هذا الذى أسلفناه يستبِق الأحداث عدواً إلى زماننا هذا ؟

ترى هل كان — وهو يضع الحدود الحاسمة الفاصلة بين صفات الخالق وصفات المخلوقات — يدرك أن اختلاط هذه الحدود وانهاهما هو مسكن الاتحاد فى عصورنا الحديثة ؟

لقد أتى على البشر حين من الدهر قال فيه الملاحدة الماديون دهاً وتولده

الذائق، (١) لكي ينفذوا منه إلى إفكار مقام الألوهية المتعالى ، ثم أتى على البشرية حين من الدهر آخر قال فيه الملاحدة الماركسيون بقوانين الجدول أو «الديالكتيك» الباطن في داخل المادة بديلا عن صنع الاله وفعله للمادة وما في داخل المادة (٢).

وما منع هؤلاء الملاحدة جميعا أن يؤمنوا إلا أن قالوا بـ اكتفاء الحوادث بذاتها في صنع ذاتها أزلا وأبدا .

إن الحدود بين الخالق والمخلوق فاصلة قاطعة ، صفات هذا الأخير — بل وذاته — مفتقرة محتاجة ، وكل وجوده ذاتا وصفات ناطق بالعوز والافتقار والاحتياج ، وصفات خالقه تامة وكاملة ، فكيف نخلع على هذا الناقص بطبيعته صفات السكامل ؟ كيف نقول عن المادة إنها خالقة لذاتها ، وإنها أزلية ، وإنها مريدة ؟ ، وأن لو نطقت المادة لصرخت بنا : إني لا أسمع ولا أبصر ولا أغنى عنكم شيئا !!

وضبط القول في الصفات المفتقرة ما تمهد أولا من تقدير حكم الجواز ، فشكل صفة قارنها حكم الجواز فهي مستحيلة في فعت الاله تعالى ؛ فإن القدم والجواز متناقضان ، وتفصيل ذلك أن الحدوث فينا منعوت بالجواز فقطدس الاله عنه ، والتركب والتصور والتقدير في صفاتنا مرسومة بالجواز ، فلا تركيب إلا يجوز فرض خلافه ، ولا قد ولا قدر ولا حد ولا طول ولا عرض إلا والعقل يجوز أمثالها وخلافها .

(١) قارن مقدمة اسماعيل مظهر لكتاب أصل الأنواع لدارون ص ٥٥ وما بعدها

(٢) إيفلينسييف : الفلسفة الماركسية — بالانجليزية — ص ٩٣-٩٧ ، وأيضا بحثنا المعنون (إفلاس الفكر الماركسي) الفصل الخاص بالمادية الجدلية

وهذه الصفات لجوازها افتقرت إلى تخصيص بارئها ، فتعالى الصانع عنها ، وهذا معنى قول سيد البشر خاتم النبيين محمد ﷺ إذ قال (من عرف نفسه عرف ربه) ، أراد من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته ، فإنه تقدست أسماؤه منتهى الحاجة ، وهو برى عنها .

الجواز والقدم متناقضان ، من حيث أن الجائز محتاج إلى مخصص ومقتصر إلى مقتض ، والقديم برى عن الاحتياج منزه عن الافتقار .

هذا هو فيصل التفرقة بين صفات الخالق جل وتعالى ، وصفات الخلق ، إن صفات الخلق جائزة ، ومن ثم فهي محتاجة إلى موجد ، أما صفاته تعالى فهي قديمة بقديم ذاته العلية ، فما توصف به المخلوقات لا يوصف به الخالق جل وتعالى .

لكن صفات المحدثات المخلوقة على قسمين :

القسم الأول : ما يدل منها على الحدوث والإمكان والافتقار والاحتياج من حيث ذاته وماهيته ، أو ملزوماته ولوازمه ، كالصغر والكبر ، والتركب والتقدير والجسمية ، وقبول الانقسام والحد ، والطول والعرض ، فهذه كلها مختصة بالمحدثات ، ولا يجوز أن يتصف الخالق منها بشيء .

القسم الثاني : ما لا يدل منها على الحدوث والإمكان والافتقار والاحتياج من حيث ذاته ، بل من حيث نقصه عن الدرجة العليا في السكال ، كالوجود والحياة والعلم والارادة والقدرة وأشباهها ، فهذا القسم هو للحق تعالى بالأصالة على أكمل درجاته وأبعدها عن شوائب النقص ، واجب بوجوب موصوفه تعالى ، قديم بقدمه ، باق ببقائه ، أما ما تتصف به المخلوقات من هذه الصفات فهي ممنوعة لهم منه تعالى ، لكن على درجة نازلة لائقة بهم ، بحيث أنه لانسبة بين ما اتصف به الممكن من تلك الصفات وما اتصف به الحق

جل وعز ، فأين وجود الممكن الحادث القابل للزوال من الوجود الأزلي الأبدى الذى يجعل عن الابتداء وال انتهاء ؟ وأين علم الممكنات الحادث المخلوق الضئيل من علم الحق المحيط الأكمل (١) ؟ .

على أن القرآن الكريم قد كشف عن مفصل الحق فى هذه القضية ، حين نصيخ السمع لقوله تعالى (ولأن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) فدرك أن كل شيء من المحدثات المصنوعات فهو على قدر معلوم ، وحد محدود ، فاخصاصه بهذا القدر دون سواه من تأثير فاعل موجد ، فما من شيء فى السكون إلا وهو على قدر معين فى ذاته ومسكاته وزمانه وصفاته ، من طول وقصر ، وصغر وكبر ، وخفة وثقل ، ونور وظلمة ، وارتفاع وانخفاض ، ولطافة وكثافة ، وسيلان وجود ، وحرارة وبرودة ، وحركة وسكون ، وصعود ونزول ، وقرب وبعد ، إلى سائر خصائص المادة ما علمنا منها وما لم نعلم .

وهذه الأقدار والحدود لا بد فى تعيين أحدها من تأثير فاعل موجد ، فهذه الأقدار والحدود إذن مما يستحيل على ذلك الفاعل الموجد الاتصاف بأحدها ، جل شأنه وتعالى جده (٢) .

حقا .. من عرف نفسه بصفات الحاجة وافتقار : نزهه به الخالق عن تلك الصفات ولوازمها وملزوماتها ، فهو سبحانه المصمود اليه فى الحوائج ، وهو غنى عنها برىء منها (٣) .

(١) الشيخ سلامة العزامى : فرقان القرآن ص ١٠٤ - ١٠٦

(٢) نفس المصدر ص ٧٨ - ٨٠

(٣) قارن : التوحيد لأبى منصور الماتريدى حيث يقول فى الحديث

الشرىف ما يقرب مما قاله إمام الحرمين بصدده ص ١٠٢ - ١٠٤

وعلى هذا الأصل يجب تقديس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات ، فإن العقل قاض بجواز السكون في جهة دون أمثالها ، كما يقضى بجواز التصور والتقدير ، ثم لزم انتفاء الاختصاص بالأقدار عن ذاته من حيث كانت جائزة ، والتخصص بالجهات والأقدار في قضية الجواز كالتخصص بالأقدار .

يهيب بنا إمام الحرمين أن نضع قضية التناقض بين القدم والجواز نصب أعيننا ، وأن فستمسك بعروتها كل الاستمساك ، فلو كان الاله — جل وتعالى — على صورة ما من الصور لسكان اختصاصه بهذه الصورة دون سواها أمرا جائزا ، لأن أعداد الصور كثيرة ، ومن ثم فإن اختصاصه — جل وعز وتعالى — بواحدة من هذه الصور الكثيرة دون سواها يحتاج إلى مخصص ويفتقر إلى مقتض ، وهذا مما يتناقض مع قدمه تعالى ، لأن القديم منزّه عن الاحتياج ، برى عن الافتقار .

ولو كان الاله — جل وتعالى — مقدرا بقدر ، أو محدودا بمحد لسكان اختصاصه بهذا القدر والحد دون سواه من الأقدار والحدود أمرا جائزا ، لأن الأقدار والحدود كثيرة متعددة ، ومن ثم فإن اختصاصه — جل وعز — بواحد من هذه الأقدار الكثيرة والحدود المتعددة دون بقيتها مما يحتاج إلى مخصص ويفتقر إلى مقتض ، وهذا مما يتناقض أشد التناقض مع قدمه تعالى ، لأن القديم — كما قلنا — منزّه عن الافتقار ، برى عن الاحتياج .

هذه الطريقة التي سلكها إمام الحرمين في تنزيله تعالى عن صفات المحدثات قريبة من طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه (١) ، وقريبة

من طريقة الإمام أبي بكر بن فورك (١) ، وبها أخذ الرازي (٢).

يبد أن الآمدى بعد أن وصف هذه الطريقة بالشمول عاد فصوب إليها سهام النقد ، يقول الآمدى ما مفاده : إن الأقدار والأقطار والجهات جائزة ، وما وقع منها وتحقق فلا بدله من مخصص ومقتض . . هذا حق ، ولكن ألا يجوز أن يكون المخصص له — جل وتعالى — ببعض هذه الأقدار والأقطار والجهات هي ذاته ؟ وحيفت فليس المخصص أو المقتضى خارجا عن ذاته ، حتى يستلزم ذلك احتياجه وحدوثه وعدم قدمه (٣) ؟

نقول : إنه لو كانت ذاته — جل وتعالى — هي المخصص والمقتضى لاستلزم ذلك حدوثه — جل وتعالى — أيضا ، لأن تخصيصه لذاته بجهة معينة يستلزم ألا يكون في جهة ثم كان .

وهذا عين الحدوث ، فسواء علينا أكان المخصص ذاته أو ما هو خارج عن ذاته ، فالتخصيص — في حد ذاته — مستلزم للحدوث .

لكن الآمدى عاد فقال « كيف وإنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام » (٤) ؟ .

ونعود نحن فنقول : أن ثمة فرقا بينا بين تخصيصه — جل وتعالى —

(١) أبو بكر بن فورك : مشكل الحديث وبيانه ص ٧٩

(٢) الرازي : المحصل ص ١٥٧

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ١٨١

(٤) الآمدى : نفس المصدر ص ١٨٢

لأنه بجهة — على ما هو الافتراض المذكور — وبين تخصيصه لساكن
الممكنات بما هو خارج عن ذاته تعالى ، لأن التخصيص الثاني إنما يتم
بالتعلقات التجزئية الحادثة فيما لا يزال ، ولا يعقل البتة أن تتوجه تلك
تعلقات إلى الذات القديمة .

وبرغم إنتقاد الآمدى هذا فستظل طريقة إمام الحرمين في التنزيه هنا
هي الطريقة المثل في نظرنا ، ويمكن أن نقارن بينها وبين طريقة أخرى
سلكها إمام الحرمين نفسه في كتابه « الإرشاد » لنفي احتياجه تعالى إلى
الحل لنذكر إستقامة هذه الطريقة التي سلكها هنا ، ووضحها ، ونفاذها
إلى المقصود مباشرة وبلا إلتواء .

إذ لو افتقر تعالى إلى الحل — هكذا يقول في الإرشاد (١) — لكان
الحل قديما لحلول القديم فيه ، ولما كان كل حل موصوفا بالذي يحل فيه ،
فانه تعالى سوف يكون صفة للحل ، وكونه تعالى صفة أمر محال ، لأنه
لو كان صفة لاستحال إلتصافه بالصفات الثابتة ، ككونه تعالى عالما
قادرآ حيا .

أرأيت إذن إلى إلتواء البرهنة وتعقدها وصعوبة مأخذها ؟

ثم إن هذه الطريقة أيضا قريبة من الطريقة القرآنية الفريدة — بل
المتفردة — في إثبات التنزيه ، ألم يقل ربنا جل وتقدس (والسماء رفعها)
(والأرض وضعها) فالإرتفاع والاتضاع الحسيين من صفات الحوادث
الجائزة عليهما ، ومن ثم فهما مستحيلان على القديم المتعالى جل وعز ؟

ألم يقل ربنا عز وإسمه (يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي

(١) قارن الإرشاد ص ٣٤ ، وقارن أيضا : الشامل ص ٤٠٩ — ٤١٤

خلقك فسواك فعدلك في أى صورة ما شاء ركبك) فالتركيب والتصوير
من صفات الحوادث الجائزة عليهما ، وهما من ثم مستحيلان على القديم
البارى سبحانه وتعالى ؟

يقول الأشعرى في نص بديع ذكره بتمامه (١) : فإن قال قائل : لم
زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له : لأنه لو أشبهها لكان
حكمه في الحدث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو
من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات
وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون
المحدث لم يزل قديما ، وقد قال الله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع
البصير) وقال تعالى (ولم يكن له كفوا أحد) ،

على أن إمام الحرمين بعد أن قرر طريقته في التنزيه على النحو السالف
الذكر ألمح في نهاية النص السابق إلى أن طائفة من المشبهة تقول باختصاصه
تعالى بقدر واحد ، وإلى أن طائفة أخرى منهم تقول باختصاصه تعالى بجهة
وقطر ، ولا شك أن كليهما من الأمور الجائزة التي تحتاج إلى مخصص ،
وتتناهى مع ثبوت القدم له تعالى ، بيد أن شبهة الاختصاص بجهة وقطر -
لذويها وخلورتها - لتهحتاج إلى قول مفصل ، وهو ما سيذهب به في
النص المقبل إن شاء الله تعالى .

فهذا مزلة الأقدام ومثار ضلال الأنعام ، وعنده افتقرت جماهير الخلق
في فئتين ، وثبتت الفرقة الناجية المحقة .

فلا بد من التنبيه على سبب الاقتراق ، وإيضاح ما استحث أهل الحق
على الثبات ، واجتناب الشتات .

قد هبت طوائف إلى وصف الرب بما يتقدس في جلاله عنه من التحيز إلى الجهة ، حتى انتهى غلاة إلى التشكيل والتشيل ، تعالى الله عن قول الزائعين .

والذي دعاهم إلى ذلك طلبتهم ربهم من المحسوسات وما يتشكل في الأوهام ويتقدر في مجارى الوسواس وخواطر الحواس ، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية ، وأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ؟ .

ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح — وهو خلق الله تعالى — لم يجدوا إليه سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس وقد قال في محكم كتابه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) .

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، وظنوا أن ما لا يحويه الفكر متعسف ، ولو وفقوا لعلوا أنه لا تبعد معرفته بوجوده ، مع العجز عن درك حقيقته .

والذى ضربناه من الروح مثلا يعارض به هؤلاء ، فليس بوجود الروح خفاء ، وليس إلى درك حقيقته سبيل ، ولا طريق إلى جحد وجوده للعجز عن درك حقيقته ، والأكمه يعلم بالسمع والاستفاضة : الألوان ، ولا يدرك حقيقتها ، فهذا سبب زيف المعطلة ، وهم على مناقضة المشبهة .

حين بعث رسولنا محمد ﷺ إلى البشرية كان الفكر الإنسانى موزعا بين التجسيد والتشبيه والتعطيل .

لقد انطلق العقل اليهودي إلى مقام الألوهية السامي، وهو مزود بتصوراته البشرية، فوصف اليهود الاله — جل وتعالى — بكل أوصاف البشر، عظيمها وحقيرها.

وانطلق العقل المسيحي إلى مقام الألوهية السامي، وهو مزود أيضا بتصوراته البشرية، فوصف المسيحيون عيسى عليه السلام بما وصفوا به الرب العظيم من أوصاف، وبذلك أنزلوه — جل وتعالى — من مقامه المتعالى، فجعلوه بشرا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق.

وانطلق العقل الفلسفي إلى مقام الألوهية السامي وهو مزود بتصوراته البشرية أيضا، فجرده تعالى من كل وصف على الإطلاق، حتى وصف الوجود، وحتى وصف العلم والقدرة، فلقد خيل إلى الفلاسفة أن أي وصف من هذه الأوصاف حقيق بأن يجعل بينه تعالى وبين المخلوقات شبها وشركة.

هكذا كانت العقائد التي يموج بها العالم حين بزغ نور الاسلام، إما تجسيد وتشبيه، وإما نفى وتعطيل، ووراء هذا وذاك وثنية غليظة جاسية، نجاء الاسلام بالعقيدة المثلى، التي تنزه مقام الألوهية عن التجسيد والتشبيه، كما تنزهه عن النفي والتعطيل.

ولم تمض فترة من الزمن على استقرار العقيدة المثلى في أقدرة البشر حتى انعكس بعض البشر على أفعالهم، فثبتت في المجتمع الاسلامي طوائف شتى لم يخاطب الايمان منهم بشاشة القلوب، بعضها ينتحل النفي والتعطيل، وبعضها ينتحل التجسيد والتشبيه.

يحكي لنا إمام الحرمين عن هذه الطوائف فيقول :

إن من أعظم أركان الدين نفى التشبيه، وقد اختلفت فيه فئتان، وإبتلى فيه طائفتان، فغلت طائفة ونفت جملة صفات الاثبات، ظلما منهم أن اثباتها

منفض إلى التشبيه ، وغلت طائفة في الاثبات فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا بما يؤدى إلى مماثلة القديم لصنعه وفعله (١) .

فأشهر من حمل لواء التعطيل هم الاسماعيلية الباطنية ، وبذلك كانوا امتدادا للأفلاطونية المحدثة عند أبرقلس ، فزعموا أنه تعالى لا يصح وصفه بأى صفة إثباتية ، بل صفاته الحقيقية لا تكون إلا سلوبا ونفيا ، فهو تعالى لا يوصف بالوجود ، بل يقال إنه ليس بمعدوم ، ولا يوصف بكونه حيا علما قادرا ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، لأنهم ظنوا أنهم لو وصفوا الرب تعالى بشيء منها مع اتصال الحوادث بها لكان ذلك تشبيها .

يقول حميد الدين الكرمانى - وهو فيلسوف الاسماعيلية الأشهر - إنه لا يوجد في اللغات ما يمكن الأعراب عنه تعالى بما يليق به ، فالألفاظ والأحرف البسيطة التى تكونها محدثة ، ومن ثم فإن كل ما تدل عليه وتوجهه هو محدث مثلها ، وإذا كان الله تعالى ليس بمحدث فقد حصل اليأس بالسكينة عن أن تكون للألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه ، (٢) .

ولقد أكد أبرقلس على نفى الصفات في غير موضع من كتابه «الخير المحض» ، وبجمل دعاوى الكرمانى لا تخرج عن دعاواه لإلا قليلا ، يقول أبرقلس : العلة الأولى أعلى من الصفة ، وهى لا توصف ولا يبلغها المنطق ، لأن الصفة إنما تكون بالنطق ، والنطق بالعقل ، والعقل بالفسر ، والفسر بالوهم ، والوهم بالحواس ، والعلة الأولى فوق الأشياء كلها ، فليست هى إذن بموصوفة (٣) .

(١) الشامل ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٢) حميد الدين الكرمانى : راحة العقل ص ٥٥ وما بعدها ، وقارن أيضا :

ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية ص ٧٠ .

(٣) أبرقلس : الخير المحض ص ٨ - ٩ نشرة بدوى (الأفلاطونية المحدثة =

ويقول موسى بن ميمون موضحاً لهذه النظرة المعطلة: إن وصف الله عز وجل بالسراب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، وليس فيه نقص في حق الله تعالى، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشك والنقص، فيستحيل أن يكون له صفة ثبوتية إيجابية (١).

أما أشهر من حمل لواء التجسيم — في الجانب المقابل — فهم الكرامية، فذهب بعضهم إلى أنه تعالى متصف بصفات الأجسام، وأنه متركب متألف من جوارح وأعضاء، كذلك ينسب إلى مقاتل بن سليمان قوله: إنه — جل وتعالى وتنزه وتقدس — من لحم ودم، كما ينسب إلى هشام بن الحكم — فيلسوف الكرامية الأشهر — قوله إنه تعالى نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، بل صرح الكثيرون من المجسمة بأنه تعالى على صورة الإنسان وهيئته، فتعالى الله الملك الحق عما يقول الزائغون علواً كبيراً (٢).

في هذا النص الذي نحن بإزاءه لا يسكتفى إمام الحرمين بسرد آراء الطائفتين سرداً مجرداً، بل يغوص — على نحو فريد بالغ الدقة — إلى ما يمكن تسميته «بالأغوار النفسية» الكامنة وراء القول بهذه الآراء.

== (عند العرب)، وهذه الفسكرة ذاتها توجد في الفسکر الغنوصي، فلقد انتهى هذا الفسکر إلى أن الله تعالى لا يمكن معرفته، ولا يمكن وصفه بأية صفة على الأخلاق، قارن مادة (غنوص) بدائرة المعارف الفلسفية — بالإنجليزية — فيويورك عام ١٩٦٧ ص ٣٤١ المجلد الثالث .

(١) دلالة الحائرين: فصل ٥٨ — ٦٠ جزء أول ترجمة اسمائيل ولفنسون ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) قارن: الملل والنحل للشهرستاني ص ١٤٥ وما بعدها، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٣، والتبصير في الدين للاسفرائيني ص ٦٥ — ٧١

فأما المجسمة فقد اتفقوا — كما ينقل نصير الدين الطوسي (١) — على أنه تعالى في جهة ، ويعلو غلاتهم في هذا الاتجاه إلى حد الجراءة المتوقعة على وصفه تعالى بشكل معين ، أو يمثّلونه — جل وعز — بذوات المخلوقين أو بصفاتهم على النحر الذي سرّدناه على كره منا .

إذن فهؤلاء قد طلبوا مقام الألوهية بعقولهم المحدودة بإطار الزمان والمكان والمادة ، فماذا يكون لهم إلا إلهاً متلوياً تحت إطار الزمان والمكان والمادة ؟ .

وطائفة المعطية قد انطلقوا من نفس المنطلق ، وإن اقتهوا إلى النتيجة المقابلة ، فهم قد طلبوا مقام الألوهية بعقولهم المحددة بنفس التصورات المسكّانية والزمانية والمادية ، وحين قصرت عقولهم عن أن تدرك أن موجوداً ما يمكن أن يكون خارج هذه التصورات نفوا ذاته تعالى تارة ، ونفوا صفاته الإيجابية الثبوتية تارة أخرى .

فها نحن نرى أنه برغم التباعد — بل التناقض — بين معتقد كل من الطائفتين فإن المنطلق عند كليهما واحد ، وهو أنهم — جميعاً — قد طلبوا ربهم عن طريق مقارنته بالمحسوسات والموهومات ، وما يحيك في الصدور من الهواجس ، أو يعتمل في النفوس من الوسوس ، فأما الأولون — أي المجسمة — فقد أثبتوه تعالى في دائرة المحسوسات والموهومات والهواجس والوسوس ، ومن ثمّ تمثلوه في جهة وحين ، وتمثلوه ذا شكل معين ، وقدر خاص ، وحد محدود .

فأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية غير المرئية ، فإن عبادتها يتمثلونها ذات جهة وحين ، وشكل وقدر ؟

وأما الآخرون - وهم المعطلة - فلم يتصوروا موجوداً إلا وهو في دائرة المحسوسات والموهومات والحواس ، وحينئذ فإما أن تكون ذات الإله غير موجودة مطلقاً ، طالما كان خارجاً عن هذه الدائرة ، وإما أنه غير موصوف بصفات إثباتية إيجابية مطلقاً ، طالما كان الموصوف بهذه الصفات محسوساً موهوماً ، متقدراً في مجرى الوساوس وخواطر الهواجس ، على حد تعبير إمام الحرمين .

ولو طبق هؤلاء المعطلة منهم هذا على الروح ، لأدركوا ما هم عليه من خلل في الرأي وضلال في المعتقد .

فلا يستطيع أحد أن يرتاب في وجود الروح ، ولا يستطيع أحد - في الآن نفسه - أن يعادها أو يدرك كنهها وحقيقتها بالحواس .

فلو قال هؤلاء المعطلة إنه لا موجود إلا وهو في دائرة المحسوسات والموهومات فالروح ليست كذلك ، ولأن في نفسها ليست بموجودة ، لا ذاتاً ولا صفات ، ومؤدى هذا إنكار الإنسان لذاته ، وهو ما لا يقول به أدنى العقلاء .

إن مثل هؤلاء المعطلة في إنكارهم لوجود الإله تعالى أو لصفاته كمثل الأكاه الذي ينكر وجود الألوان المختلفة ، لأن قوته الإدراكية البصرية لم تستطع أن تتألفها ، لأنهم - أعني المعطلة - أنكروا وجوده تعالى ، أو اتصافه بصفات ، لأن عقولهم لم تستطع أن تتألفها .

وكلا الفريقين المشبهة والمعطلة قد تنكب الطريق الصحيح لمعرفة صفات فينما أدرج الإلهية ، لأن كليهما قد حصر نفسه في دائرة المحسوسات والموهومات ، المشبهة مقام الإلهية داخل تلك الدائرة ، أنكر المعطلة مقام الإلهية وصفاتها ، لأنه خارج الدائرة ، وليس هذا ولا ذلك طريق أهل الحق .

ولقد احتذى الآمدى حذو إمام الحرمين في الكشف عن الأغوار النفسية، للمشبهة، فإن الباعث النفسى لبدعة التشبيه — فيما يرى الآمدى — هو الوهم، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس، فالوهم قد يذهب إلى أنه لا موجود إلا وهو في مكان، بل قد يشتد الوهم على بعض الناس بحيث يقضى على العقل، وذلك كمن يغتر من المبيت في بيت به ميت، لترحمه أنه يتحرك أو يقوم، وإن كان عقله يقضى بانتفاء ذلك، فالبليب إذن من ترك الوهم جانبا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا (١).

كما سار الرازى سيرة إمام الحرمين والآمدى في الكشف عن تلك الأغوار النفسية للقول بالتشبيه، فأوهام المشبهة — فيما يرى الرازى (٢) — إنما حصلت بسبب الوهم والخيال، وهما لا يتصرفان إلا في المحسوسات، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام الالانقة بالمحسوسات.

فأوهام المشبهة — كما يضيف الرازى — ليس مصدرها العقل البتة، بل مصدرها الوهم والخيال، أما مذهب أهل الحق فأساسه أنهم عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته، وذلك هو المنهج القويم والصراف المستقيم.

وأما فئة الحق فهذوا إلى سواء الطريق، وسلكوا جدد التحقيق، وعلوا أن الجائزات تفتقر إلى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على الاقتدار، وعلوا أنه لو اتصف الصانع بها لكان شديدا بمصنوعاته.

(١) الآمدى: غاية المرام ص ١٨٥—١٨٦.

(٢) الرازى: أساس التقديس ص ٦—١١.

ثم لم يميلوا إلى النفي من حيث لم يدر كوا حقيقته الاله ، ولم يبعدوا وجود
موجود يجب القناع بسكونه مع العجز عن درك حقيقته ، إذ وجدوا في
أنفسهم مخلوقا لم يستريبوا في وجوده ، ولم يدر كوا حقيقته .

أين الطريق الحق في هذا الركام الحاشد من الأباطيل والأضاليل ؟
يرسم لنا إمام الحرمين طريق أهل الحق واضحا كضوء لامع وسط ظلام
مداهم :
العالم جائز . .

وجوازه يجعله مفتقرا إلى صانع يخرججه من إمكانات الجواز إلى حين
التحقق والوقوع .
وهذا الصانع يستحيل أن يكون هو الآخر مفتقرا ، أو متصفا
بما يلزم منه الافتقار .
فإن هذا الصانع لو كان مفتقرا أو متصفا بما يستلزم الافتقار لما كان
صانعا .
وفي هذا القدر ما يدمغ باطل التشبيه ، فإذا هو زاهق .

كما يستحيل أن تكون حقيقة هذا الصانع مدركة بقولنا وحواسنا
الفقيرة ، فهو — جل وتعالى — موجود متحقق الوجود ، وهو — جل
وتعالى — غير مدرك الحقيقة بحواسنا وعقولنا القاصرة .

لما لنعلم كيف يقف غرور العقل البشري حائلا دون الصعود إلى هذا
المرتقى الصعب ، فكيف لهذا العقل أن يرضى بإثبات موجود ، ثم يعترف -
في الآن نفسه - بعجزه عن إدراك حقيقته ؟

ههنا ندرك جانباً من حكمته تعالى حين جعل الروح من أمره هو ،
لأنها أنصع دلالة وأكبر شهادة عليه تعالى ، ففي باطن الإنسان توجد تلك
اللطيفة الشفافة التي يقطع الإنسان بوجودها في الوقت الذي يقطع فيه
بعجزه عن إدراك حقيقتها .

فإذا عجز الإنسان عن إدراك كنه ذاته وحقيقتها ، مع تأكده وجزمه
بوجودها ، وهي الخسوفة المصنوعة ، فعجزه عن إدراك كنه صانعها
وحقيقته . مع قطعه بوجوده أشد وضوحاً ، وأكثر جلاءً ، وفي هذا
القدر ما يدمع باطل التعطيل ، فإذا هو زاهق .

ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا في هذا الباب
هجيراه ، فهي لعمرى المنجية في دنياه وأخراه ، فنقول :
من انتهض لطلب مدبره فإن اطمأن إلى موجد سود انتهى إليه فكره
فهو مشبه .

وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل .

وإن قطع بموجود ، واعترف بالعجز عن إدراك حقيقته فهو موحد ،
وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه : العجز عن الادراك إدراك .

لأنكاد نجد في التعليق على هذا المقام عبارة أكثر وضوحاً من عبارة
إمام الحرمين البديعة التي وضع فيها معياراً ثابتاً للمعتقد الحق .

فلا شك أن من صور إلهه على صورة ما ارتضاها عقله ، واطمأن إليها
حسه فقد أحاط به علماً ، واحتواه إدراكاً ، ووسعه معرفة ، وتعالى الله

المالك الحق عن أن يكون محاطاً به ، وهو بكل شيء محيط ، ومحال أن يكون
الاله الحق اللامتناهي جلالاً وجمالاً ورفعةً وسمواً وقدرةً وعلماً محتوى في
إدراك مخلوقاته ، وهو خالقهم وخالق إدراكهم الفقيرة الضيقة المحدودة .

لقد انتهت الفلسفة الحديثة — على يدى كانط — إلى شيء من هذا
الذى أوجزته عبارة إمام الحرمين ، فعرفتنا بالأشياء — عند كانط — تعنى
أننا نضعها داخل صور حدسنا ومقولات فهمنا ، وبذلك نغير من معالمها ،
فما تحتويه معرفتنا بالفعل ليس إلا عالم تجربتنا ، أى العالم القائم فى المسكان
والزمان ، والذى تترابط أجزاؤه تبعاً لقانون العملية (١) .

ولاشك أيضاً أن من ذهب إلى الجانب المقابل فتنى وجود الاله تعالى ،
أو عطل صفاته الإثباتية فقد خرج عن مقتضى العقل الذى لا يستطيع أن
يتجرد — إذا ما سلم من الآفات — من الاعتقاد بوجوب استناد الجائزات
إلى صانع ، له صفاته السكالية الإثباتية التى تليق بجلاله وقدره .

أما طريق أهل الحق فهو الطريق الوسط :

القطع بوجود الصانع وثبوت الصفات السكالية له .

والقطع بالعجز عن إدراك حقيقته ، أو الاحاطة بكنهه .

وعجز العقل هو ما لا يقدر عليه ، أى أن العجز هو منتهى ما يستطيع
العقل البشرى أن يصل إليه ، ولا يتجاوزه ، وحقاً ما يقوله العارفون من

(١) جان فال : طريق الفيلسوف ص ٢٦١ وما بعدها .

أن العقل قادر وعاجز معاً ، فهو قادر على إثبات وجوده تعالى ، بل هذه هي قدرته المثلّي ، وهو عاجز عن إدراك ذاته وحقيقته تعالى ، وهذا هو عجزه الأمثل ، وكلا الشقين يمثلان لب عبادة العقل لربه ، لأن فيهما خضوع القاصر للمكامل ، واستسلام الناقص للتسام ، وحسبك بهما من عبادة !! .

فإن قيل فغايتهم إذن حيرة ودهشة ، قلنا العقول حائرة في درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الاقتدار .

أليس في القول « بقدرة » العقل على إثبات الوجود الإلهي ، وعجزه ، عن إدراك حقيقته وكنهه ما يوحي بشيء من التناقض ؟

الحق أن موطن القدرة يختلف عن موطن الخيرة والعجز ، فهذا موطن وذاك موطن .

موطن القدرة على إثبات الوجود الإلهي هو موطن البرهان العقلي الملزم الصحيح ، وموطن الخيرة والعجز هو موطن الخيال والوهم ، وليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلًا في الوهم والخيال ، على حد تعبير الأمدى (١) .

وحفظ الحدود بين موطن قدرة العقل وموطن عجزه هو فيصل التفرقة بين الحق والباطل ، وهكذا فعل أهل الحق ، حفظوا الحدود ورابطوا عليها ،

(١) الأمدى : غاية المرام ص ٢٠٠ .

فيتقنوا حيث يجب التيقن ، وقطعوا بالعجز حيث يجب الاعتراف
بالعجز .

أما المشبهة فقد تجامروا على الخلط بين المواطنين ، فقطعوا بوجود
موجود ، ولكنهم استرسلوا بعقولهم وحواسهم في موطن العجز ، فحددوا
ذات البارئ وصفاته بوسائل العقل أو الخيال أو الوهم أو الخس ، وهي
وسائل عاجزة فقيرة شواء إذا ما طلبت هذا المقام الرفيع ، بفناء تحديدهم
وتصورهم أكثر عجزاً ، وأشد فقراً ، وأكبر تشويهاً .

وفعل المعطلة شيئاً شبيهاً بذلك ، فقد عطلوا العقل في مجال قدرته ،
فتقاصروا عن إثبات ما يجب لإثباته من وجوده تعالى وصفاته الكمالية .
الاثباتية .

لكن أليس في الاعتراف بالعجز حيرة ودهشة ؟

يجيب إمام الحرمين على ذلك بأن العقول قد تصيبها الحيرة في إدراك
الحقيقة ، ولكن هذه الحيرة لا تتجاوز هذا الموطن إلى موطن الاثبات ،
فهي حائرة في إدراك الحقيقة ، ولكنها قاطعة بالوجود المنزه عن صفات
الافتقار .

ويعبر ابن تيمية عن نفس هذا المعنى الذي قصد إليه إمام الحرمين
فيقول: إن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول ، أي
لا يخبرون بما يعلم العاقل استحالاته واقتفاءه ، بل يخبرون بما قد يعجز العقل
عن معرفة كنهه (١) .

لكن أليس في العقل البشري ما يحفزه على الاسترسال وعدم الوقوف
عند حد ؟

(١) ابن تيمية : مرافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٣٨ بهامش
منهاج السفة ، وأيضاً ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

يدرك إمام الحرمين شهوة العقل في التماضي وراء ما يعجز عن دركه ،
فيضع أمام العقل سدا منيعا يمنع من الاسترسال وراء الوهم ، وهو أن من
صفات الباري تعالى أنه متقدس عن التصور ، فإذا ما ابتغى المشبهة أن
يسترسلوا وراء عقولهم في تصوره تعالى وقفت هذه الصفة حاجزا شامقا
يصدهم عن التماضي والاسترسال ، وإلا فكيف يستقيم أن يطلب العقل تصور
ما يستحيل تصوره (١) ؟

الكلام فيما يجب لله تعالى

من أحاط بالصفات الجائزة من المخلوقات أرشدته إلى ما يجب لصانعها وبارئها من الصفات، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب جود صانعها، فإن الجائز لا يقع بنفسه كما سبق، ولا يتصف بوجود صانعه بالجواز، فإنه لو كان جائزا لافتقر لافتقار صنعه، وقد تقرر تقدير ذلك.

ثم يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا، فإننا على اضطرار نعلم أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرا على فعله، ويجب أن يكون مريدا له، فإن القدرة لا توقع الفعل لعينها، بل يفعل الفاعل بالقدرة متى أراد، ثم يستحيل أن يريد ما لا يعمله، ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون دون الاتصاف بالحياة.

فلاح أن جواز الصفة الثابتة [لها] الثابتة [لها] للحوادث دالة على وجوب هذه الصفات للصانع.

في هذا النص الموجز يثبت إمام الحرمين في نفس واحد أضخم القضايا في مجال الاعتقاد، معتمدا في ذلك على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه. فمن عرف نفسه بصفات الذل والافتقار عرف ربه بصفات العز والاستغناء.

ومن عرف الحادثات بصفة الجواز والإمكان في ذاتها وصفاتها عرف خالقهما — جل وتعالى — بصفة الوجوب في ذاته وصفاته.

إن الجائز لا يقع بنفسه، فكيفنا الوجود والعدم منه متساويان، لا ترجع إحداهما إلا بتأثير صانعه، فالافتقار في الجائز ذاتي، افتقار في

الإيجاد ، وإفتقار في الامداد ، ويستحيل — في العقول — أن يكون صانعه جائزاً مثله ، وإلا لكان مفتقراً مثله . ويتسلسل الفقراء إلى غير نهاية ، ولو تسلسل الفقراء إلى غير نهاية فمن ذا الذي أمدهم بإيجاداً وإمداداً إلا الغنى بنفسه (والله الغنى وأنتم الفقراء) .

ثم إن الباريء الصانع — جل وقدم — يجب أن يكون مقتدراً على فعله ، وهذا أمر تضطر العقول إلى الاذعان له ، كما يجب أن يكون مريداً مختاراً لما توقعه قدرته ، كما يجب أن يكون عالماً بما يريد ، ويستحيل أن يتصف بهذه الصفات من ليس حياً ، وبذلك تثبت للصانع القادر المريد العليم صفة الحياة .

إن العالم — كما يقول أبو منصور الماتريدي — لو كان هو صانع نفسه لما كان وقت أحق به من وقت ، ولا حال أولى به من حال ، ولا صفة أليق به من صفة ، فإذا رأينا العالم وقد اختلفت فيه الأوقات والأحوال والصفات فهذا دلالة على أن لم يكن بنفسه (١) .

فالعالم لو كان هو صانع نفسه لكافت أوقات العالم المختلفة وقتاً واحداً ، لأنه لا يوجد الأوقات المختلفة إلا مريد مختار ، وكيف يختار العالم لنفسه ، وهو الطبيعة الجامدة الصماء ؟

والمثل لو كان صانع نفسه لسكان على صفة واحدة ، لأنه لا يوجد الصفات المختلفة إلا مريد مختار ، وكيف يختار العالم لنفسه ، وهو السكتلة المادية الصلدة الجاسية ؟

ثم يضيف أبو منصور إلى ذلك كله إضافة جد هامة ، فلو كان العالم

(١) الماتريدي : التوحيد ص ١٧ .

(٩ — هو أمش على العقيدة)

هو الذى يقرر ما يكون عليه من أحوال وصفات، لاختار لنفسه أحسن الصفات والأحوال وأكثرها خيرية، فيبطل بذلك وجود الشرور والقبائح، فدل وجود الشرور والقبائح في العالم على أن وجوده بغيره (١).

نقول إنها إضافة جسد هامة لأنها تلفت النظر إلى بطلان القانون المار كسى الذى يدعى «نفي النفي».

فهذا القانون يعبر عن محاولة الممار كسين إناعة التغير بالمادة وحدها دون تأثير من خالق، فالمادة تحمل في باطنها نقائصها، والجديد «ينفي» القديم، نتيجة للتطور الباطنى الذاتى للمادة، ثم يصير الجديد «قدماً» لينفيه «جديد» آخر، وهكذا.

غير أن هذا القضاء على القديم ليس قضاء مبرماً، ولسكنه «احتفاظ» بأحسن ما فيه، أو أنه ليس قضاء أعليه بمقدار ما هو «تمثل» له، وارتفاع به إلى «الجديد»، أو إلى النوع الأعلى (٢).

لو كان الأمر كما تدعيه المار كسية لما كان ثمة تنقهر كوني على أى نحو من الأنحاء، لما كان ثمة قحط وجذب، ولا أوبئة ولا مجاعات ولا كوارث.

لو كان الأمر كما تدعيه المار كسية لسكان العالم على أحسن الصفات والأحوال وأكثرها خيرية — على حد تعبير أبى منصور — ولم لا والعالم هو الذى يختار لنفسه ؟

لو كان الأمر كما تدعيه المار كسية لما وجد الشر والقيح في العالم على أى نحو من الأنحاء، ثم، هو «الأحسن» للمادة ؟ وبأى مقياس تقيسه ؟

(١) أبو منصور الماتريدى: المصدر السابق نفس الصحيفة.

(٢) إبقاينيسيف: الفلسفة المار كسية ص ١١٩-١٢٨. بالإنجليزية، وأيضاً

دافيد جست: الفلسفة المادية الجدلية ص ٢٦-٢٨.

ونضيف نحن إلى ما قاله الماتريدي ، أن كون العالم كرى الشكل
مثلا لا يمكن أن يكون من اختيار العالم نفسه ، وإلا لكان موجوداً ليختار
قبل أن يوجد ، وكون العالم على حال من الملاءمة لحياة البشر لا يمكن
أن يكون من إختيار العالم نفسه ، وإلا لكان موجوداً قبل إيجاد نفسه
ليختار هذه الملاءمة دون غيرها ، وتعاقب الأوقات والفصول في العالم على
هذا النحو المعين لا يمكن أن يكون من اختيار العالم نفسه ، وإلا لحدث
الاختيار قبل حدوث الأوقات والفصول ، فيسكون العالم موجوداً قبل
أن يكون موجوداً ، وواضح ما في هذا كله من البطلان .

(الذات والصفات)

فصل

أعترف كل من انتمى إلى الإسلام بكونه تعالى حيا عالما قادرا ، ثم
فى العلم والقدرة والحياة طوائف ، وطال النزاع فى ذلك بين الفرق ،
وتفاقم الخطب ، وانتهى الغالون إلى التكفير والتبرى .

والقول فى ذلك قريب المدرك عندنا فنقول : إذا وصفتم البارئ
بكونه قادرا حيا عالما فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما ، فإذا اعترفتم
بكونه عالما فهو العلم بعينه ، فسبحان من أغوى أمما فى إعتقاد نفى العلم ،
وما اعترفوا به من كونه عالما هو عين ما أفسروه ، فلامعنى للعلم إلا كون
العالم عالما بمعلوماته على ما هى عليه .

يعكس هذا النص الموجز لإمام الحرمين روحا تنقسم بالبساطة فى قضية
تفاقم فيها الخطب وطال النزاع ، وأعنى بها قضية زيادة الصفات على الذات
أو عدم زيادتها عليها .

ولقد انعكست هذه الروح على الكثيرين من الأشاعرة فيما بعد ، فهذا
هو الجلال الدوانى يقول بعد أن أفاض فى ذكر المذاهب ومناقضات بعضها
لبعض (اعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى
يتعلق بها تفكير أحد الطرفين ، وقد سمعت بعض الأصفهاء يقول : عندى
أن هذه القضية وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف) (١) .

ويقول الأمير — من متأخري الأشاعرة — د لو اختير الوقف في هذه المسألة لسكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى ، وماذا على الشخص إذا لقي ربه جازماً بأنه على كل شيء قدير ، مقتصراً عليه ، مفوضاً علم ما وراء ذلك إليه ، (١) .

بل إن الرازي نفسه — وهو واحد ممن خاضوا غمار هذه القضية خوضاً عميقاً — يقرر أن « عقول البشر قاصرة على الوصول إلى هذه المفاتيح » (٢) .

لقد أفكر المعتزلة الصفات الزائدة على الذات ، فأكثرهم — كما يقول الأشعري — قائلون بأن الله تعالى عالم قادر حي بذاته ، لا يعلم وقدرة حياة (٣) ، ذلك لأنه لو كانت لله جل وتعالى صفات فلا بد أن تكون « أزلية » ، كما قال الكلابية (٤) ، أو قديمة (٥) كما قال الأشاعرة ، فذلك يوجب في نظر المعتزلة أن تكون تلك الصفات القديمة مثلاً لله تعالى في القدم ، والقدم أخص وصف له تعالى ، لأنه — سبحانه — إنما يخالف غيره بكونه قديماً .

(١) حاشية الأمير على الجوهرية ص ٨٠ .

(٢) الرازي : معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ص ٢٤٤ .

(٤) يقول القاضي عبد الجبار : إن ابن كلاب وصف الصفات بأنها « أزلية » وأراد بالأزلي القديم ، لأنه لم يأتى المسلمين متفقين على أنه لا قديم إلا الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بأن الصفات أيضاً قديمة — شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ .

(٥) يقول القاضي أيضاً : وحين نبع الأشعري أطلق القول بأنه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان قديمة . ص ١٨٣ أيضاً .

لأنه لا شيء سوى القدم يصلح — في نظر المعتزلة — أن يكون فيصلا
للتفرقة بين الله تعالى وبين من سواه ، فلا يجوز أن يكون مجرد كونه
ذاتاً ، هو فيصل التفرقة ، لأن غيره من الذوات يشاركه في الذاتية ، كما
لا يجوز أن تكون صفات الأفعال مثل كونه تعالى محسناً متفضلاً رازقاً
هي فيصل التفرقة بينه تعالى وبين من سواه ، لأن المخالفة كانت ثابتة في
الأزل بغير وجود من يحسن إليهم سبحانه أو يتفضل عليهم أو يرزقهم ،
فلم يبق ما يصلح أن يكون فيصلاً للتفرقة سوى وجوب وجوده جل وتعالى ،
والمرجع بالقدم — على حد تعبير القاضى عبد الجبار — ليس إلا وجوب
الوجود (١) .

هذا هو عماد الأدلة الإعتزالية على نفي الصفات . وما عدا ذلك (٢) .

(١) القاضى عبد الجبار : المصدر السابق ص ١٩٦ — ١٩٧ . والشهرستاني :
الملل والنحل ص ٥٥ ج ١ بهامش الفصل ، وينبغي ههنا أن نلفت النظر
إلى أن الإهتمام بقضية القدم على هذا النحو الذى بسطه عبد الجبار هو مذهب
المتأخرين من المعتزلة ، وعلى الأخص منذ الجبائى ، فمهر بن عباد السلبى
— مثلاً — لم يعط لقضية القدم مثل هذا القدر من الإهتمام ، فالقديم عنده
من أسماء الإضافة ، وكذلك الحادث ، أى أنهما عنده مثل الفوق والتحت ،
فلا يتحقق فوق ولا تحت ، ومعنى هذا القول — كما يستنتج إمام الحرمين —
أن وصفه تعالى بالقدم لا يتحقق قبل حدوث الحوادث . . . قارن الشامل
ص ٢٥٢ — ٢٥٥ ومقالات الإسلاميين ص ٢٠١ جزء أول ، والملل والنحل
لشهر ستانى ص ٨٦ > ١ بهامش الفصل .

(٢) قارن أيضاً : المصدر السابق ص ١٩٥ وما بعدها حيث يدلى القاضى
بمحجج طويلة معقدة أجاب عنها الأشاعرة تفصيلاً .

من أدلتهم فإنما هو حجاج جدلي يحاولون به تدعيم تلك القضية الجفرية ،
وهي انفراده تعالى بالقدم .

فالمعتزلة وقد رأوا بعض فرق النصارى تشبه قدم الأقاليم بقدم الصفات
كانوا يريدون أن يتجنبوا القول بالصفات القديمة كيما يخلص لهم مبدأ
التوحيد الذي يعدونه الأصل الأول من أصولهم الخمسة (١) .

في مقابل ذلك انتفض الأشعري ولسان حاله يقول للمعتزلة : لا تسلموا
للنصارى أن قدم الصفات يعنى تعدد القدماء ، فالصفات ليست « غير »
الذات ، فالفعل المحكم مثلاً يدل على أن لفاعله علماً بما فعله ، وليس معنى
هذا مطلقاً أن « العلم » غير العالم ، إذ أن معنى المغايرة هو « جواز مفارقة
أحد الشقيئين المتغايرين للآخر على وجه من الوجوه » ، وبالقياص على
ذلك فإن علم البارى وقدرته يستحيل أن تكون « غيره » ، لأنها لا تفارقه

(١) ولقد كان هجوم ابن حزم على الأشاعرة في هذه المسألة أشد
ضراوة وأكثر عنفاً من هجوم المعتزلة ، فقول الأشاعرة — كما يقول ابن
حزم — « لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد ،
ونصرانية محضة » ، مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلاً ، وما قال بهذا أحد
قط من أهل الإسلام قبل الثلاثمائة عام ، فهو خروج على الإسلام ، وترك
الإجماع المتيقن ، وما كنا نصدق أن من ينتمى إلى الإسلام يأتي بهذا ،
لولا أنا شاهدناهم وناظرناهم ، ورأينا ذلك صراحاً في كتبهم — الفصل
ص ١٣٥ وما يليها > ٢ .

ومثلاً فعل ابن حزم فعل ابن رشد أيضاً . . قارن مناهج الأدلة

البتة ، وبالمثل أيضاً فإن العلم والقدرة لا يصح أن تكون أيضاً عين ،
ذاته تعالى ، لأن كون العلم عين ذاته يعنى أن ذاته علم ، ويستحيل أن
يكون ذاته - لو كانت هي العلم - عالماً .

فصفات المعاني - كالعلم والقدرة - عند الأشعرى ليست عين الذات
وليست غير الذات، أى ليست هي هو ، وليست هي غيره، كما يقول التعبير
الشهير .

فليست تلك الصفات « عين ، الذات ، أو ليست « هو » ، لأنه لا يجوز
أن يكون علم الله تعالى هو الله تعالى - وهذا هو ما التزمه أبو الهذيل
العلاف من المعتزلة (١) - وإلا لسكان العلم عالماً ، والقدرة قادراً .

وليست « غير ، الذات ، أو ليست هي غيره ، لأن المغايرة تعنى جواز
الانفكاك والمفارقة ، وهذا ما لا يجوز بين الذات وصفاتها
الأزلية (٢) .

هذا الحل الذى أدلى به الأشعرى لم يكن اختراعاً مبتكراً من عند

(١) والأشعرى يقرر أن العلاف حين يقول بأن علم الله تعالى هو الله
تعالى يلزمه أن يقول يا علم اغفر لى وارحمنى ص ١٣ الإبانة ، والمقالات :
ص ٢٤٤ ، والملل والنحل ص ٦٣ ، ١٠٠ هامش الفصل .

(٢) الأشعرى : اللمع ص ٢٦ وما بعدها ، والإبانة ص ٤٢ ، والفرق
بين الفرق ص ٧٦ ، والأشعرى لخمودة غرابة ص ٩٤ وما بعدها ، على أن إمام
الحرمين يذكر بعد إبراده لمعنى المغايرة عند الأشعرى (وليس ذلك من
القواطع عندى ، إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية) -
الإرشاد ص ١٣٧ .

نفسه ، بل إنه ليعود في أصوله الأولى إلى الإمام الجليل أحمد حنبل ،
ففي عصره أنبرت مشكلة تعدد القدماء من خلال محنة خلق القرآن ، لأعلى
النطاق الفكري وحده ، بل على النطاق السيامي أيضاً ، وقد لقي هو من جراء
ذلك أذى كثيراً .

يقول الإمام أحمد في الرد على الجهمية :

قالت الجهمية — لما وصفنا الله تعالى بهذه الصفات — إن زعمتم أن
الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين
زعمتم أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته .

قلنا : لا نقول إن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته ، بل قلنا : لم يزل
الله بقدرته ونوره .

فقالوا — يعنى الجهمية — لا تسكونوا موحدين أبداً حتى تقولوا : كان
الله ولا شيء معه .

فقلنا : نحن نقول كان الله ولا شيء معه ، ولسكن إذا قلنا إن الله لم يزل
بصفاته كلها أليس إنما نصف لها واحداً بجميع صفاته ؟

وضربنا لهم مثلاً في ذلك فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها
جذع وليف وسعف وخصوص ، مع أن اسمها امم واحد ، وما سميت نخلة
إلا بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله تعالى — وله المثل الأعلى — بجميع
صفاته واحد .

أليس قد سمي الله تعالى الوليد بن المغيرة وحيداً حين قال « ذرني ومن
خلقت وحيداً ، ومع ذلك فقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عينان وأذنان

وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، وقد سماه الله تعالى وحيداً بجميع صفاته... والله المثل الأعلى (١).

ومهما يكن من شيء فقد أخذ أخلاف الأشعرى بهذا الحل الذي أدلى به لقضية زيادة الصفات، وصوروه بعبارات شتى.

فجزء الشيء مثلاً هو ليس « عين » الشيء، لأن الشيء يشمل غيره، وليس « غير » الشيء، وإلا لما كان جزءاً له، وأمم الله تعالى كما يقول الغزالي :

لا يصدق على ذات عارية عن صفات الإلهية، وإنما يصدق على الذات والصفات معاً ..

فإذا قلنا إن صفة العلم ليست « غيره » جل وتعالى فنحن مصيبون كل الصواب، لأن أمم الله تعالى يصدق على الذات والصفات معاً، وإذا قلنا إن صفة العلم ليست عين ذاته جل وتقدس فنحن أيضاً مصيبون كل الصواب، لأن الصفة الواحدة — ليست هي مجموع الذات والصفات معاً — على حد تعبير الآمدى — بل إن الصفات كلها ليست هي مجموع الذات والصفات معاً.

فجزء معنى الشيء — كما يقول الآمدى بحق — ليس هو غيره، وإلا لفهم دونه، ولا هو عينه، وذلك لافتقاره إلى غيره (٢).

(١) ابن قيمية: منهاج السنة ص ٢٢٤، وقد أشار السعد إلى طرف من كلام الإمام أحمد: المقاصد ص ٥٤ > ٢.

(٢) أصل هذا التقرير للغزالي: الإقتصاد ص ٢٧٩ وما بعدها =

ولقد أصاب ابن تيمية كبس الحقيقة حين فطن في ألمعية إلى أن مبعث المشكلة من أساسها هو الإيهام والغموض الذي يحيط بمصطلح « الذات » ، فكلية « الذات » إنما هي تأنيث لـ « كلمة » ذو ، بمعنى « صاحب » ، وهي إذن لا تستعمل — مذكرة أو مؤنثة — إلا مضافة إلى ما بعدها ، أى ذات وجود ، ذات قدرة ، وذات علم ..

فأصل معنى الكلمة لا يتصور فيه انفصال الصفات أو غيريتها بوجه من الوجوه ، أى لا يتصور فيه ذات عرية من الصفات ، وإنما ذلك فعل الذهن المتخيل الذى قد يتخيل المستحيل .

فالصفة إذن ليست « عين » ذات الموصوف ، تلك التى قد يتخيلها الذهن عرية مجردة عن الصفات ، بل هى غيرها ، أى غير تلك الذات المحردة المتخيلة .

والصفة أيضاً ليست « غير » الموصوف ، لأن الموصوف بصفاته شئ واحد غير متعدد .

فإذا قلت « أعوذ بالله » فقد عدت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ، تلك التى لا تقبل الانفصال عن الذات الموصوفة بها بوجه من الوجوه .

= ولعل الإمدى قد استقاه منه غاية المرام ص ١٤٦ — ١٤٧ . كما أن الماتريدية قد أخذوا برأى الأشاعرة بدون زيادة تذكر ، قارن البياضى : إشارات المرام ص ١١٨ — ١١٩ .

فنحن نقول — كما قال ﷺ — أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد
وأحاذر ، ونحن نقول — كما قال عليه الصلاة والسلام — اللهم إني أعوذ
برضاك من سخطك ، وبمعافاتك عن عقوبتك ، ونعوذ بك منك .

ونحن نقول — كما قال ﷺ — أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت
به الظلمات . . . وفي كل قول من هذه كلها نعوذ به تعالى ذاتاً وصفات ،
لأن الموصوف واحد ذاتاً وصفات (١) .

في ضوء هذا التحليل المغوى لمصطلح الذات — كما أدلى به ابن تيمية —
تتمحى لدينا نحن أهل السنة عقبة تعدد القدماء ، تلك التي وقع المعترلة في

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ٩٧ وما بعدها مجلد ٦ ومنهاج السنة
ص ٢٣٦ ح ٢ ، والتدمرية ص ٤٧ ، وابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ١٣٠
وما بعدها ، بل إن ابن تيمية يرى أن لفظ الذات ، مقطوعاً عن الإضافة
معرفاً بالآلف واللام ليس من ألفاظ العربية العرياء ، بل هي لفظ مولد ،
ولذا أنكرها ابن برهان ، وابن الدهان وغيرهما .

ويرى أيضاً — ومعه كل الحق — أن مبعث المشكلة كلها هو تسليم
الصفاتية بهذه اللفظة المقطوعة عن الإضافة ، المعرفة بالآلف واللام ، ومن
المثير للدهشة — في هذا الصدد — أن عباد بن سليمان المعتزلي — قد توصل
إلى قريب مما انتهى إليه ابن تيمية ، وإن كان يختلف معه في النتائج — فلقد
أحس عباد أن مصطلح الذات هو مبعث المشكلة ، ومن ثم فقد كان — كما
ينقل الأشعري — مقالات ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ج ١ ينكر ذكر الذات ، وينكر
تسمية القدرة والعلم صفات حتى لا يوم ذلك انفصالاً ، بل كان يقول — كما
يروى الأشعري أيضاً — إن قولنا إنه تعالى عالم معناه إثبات اسم الله تعالى ،
ومعه علم بمعلوم وقولنا قادر إثبات اسم الله تعالى ، ومعه علم بمقدور .

أحاييلها ، وتسلم لنا نصوص الكتاب والسنة التي أثبتت لله جل وتعالى علماً وقوة ورضاً وسخفاً ، ومعافاة وعقوبة ، كقوله تعالى (أنزله بعلمه) وكقوله تعالى (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وكقوله تعالى (إن الله عنده علم الساعة) وكقوله جل شأنه (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وكأقوال النبي ﷺ التي ذكرناها منذ قليل .

وفي ضوء هذا التحليل أيضاً تصبح المشكلة التي أثارها المعتزلة من أن إثبات صفات قديمة لله تعالى يضارع ما قالت به النصارى من إثبات أقانيم قديمة مشكلة زائفة مصطنعة من أساسها ، لأننا أعني مثبتة الصفات لا نقول بذوات قديمة ، بل نقول بذات واحدة متمصفة بصفات السكالية ، فأين هذا من ذلك ؟ (١)

فإذا إذن عن النص الذي ذكره إمام الحرمين في النظامية ؟

يقول إمام الحرمين ما مفاده : إننا لورجعنا إلى أقاويل المعتزلة لوجدناهم يعترفون بأنه تعالى قادر بذاته ، حي بذاته ، عالم بذاته ، فسكان اعترافهم هذا إن هو إلا اعتراف بأن ذاته تعالى مستلزمة لأن يكون له قدرة ، وحياة وعلم .

فالعلم — كما يقرر إمام الحرمين — ليس إلا كونه تعالى عالماً ، إذ

(١) بل إن ابن تيمية يضيف إلى ذلك إضافة هامة ، وهي أن الله تعالى لم يكفر النصارى بقولهم بثلاثة قدماء ، بل لقولهم بثلاثة آلهة ، بدلالة قوله تعالى (وما من إله إلا إله واحد) وقوله تعالى (وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للغاس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) ، ولا يعني هذا تسليم ابن تيمية بوجود قدماء متغايرة متفصلة هي الصفات ، كما عرفنا من تفرقه للفرق الهامة — قارن ص ٢٣٦ وما بعدها — منهاج السنة .

يتمتع ضرورة أن يكون من لاعلم له : عالما ، وأن يكون من لاقدرة له : قادراً ، وأن يكون من لا حياة له : حياً ، كما يتمتع أن يكون من لا صلة له : مصلياً ، أو يكون من لا صوم له : صائماً .

إذن فالخطب يسير ، والقضية قريبة المدرك ، لأن محصول كلام المعتزلة مؤد إلى إثبات العلم للعالم .

وسبحان من أغوى المعتزلة حتى اعتقدوا في العلم مع أن ما اعترفوا به - أي كونه تعالى عالماً - هو عين ما أنكروه وهو العلم - كما يقول إمام الحرمين (١)

(١) مما تجدر ملاحظته ههنا أن هذا الرأي الذي أدلى به إمام الحرمين في النظامية يؤول إلى ففيه للحال ، وبذلك يكون هذا الرأي المتسق مع ففيه للحال هو ثاني رأيين له ، ففي الرأي الأول يثبت الجويني الحال الذي هو واسطة بين الوجود والمعدوم ، وبناء على ذلك تكون العالمية معللة بالعلم ، أي أن كونه تعالى عالماً (أو العالمية) متوقفة على إثبات صفة العلم له تعالى ، ولقد أنكر وفاة الصفات على أصحاب هذا الرأي أنهم جعلوه - جل وتعالى - مفتقراً في كونه عالماً إلى ثبوت معنى هو العلم ، وفي الحق أن هذا مجرد ادعاء ، فبتقدير أن كونه تعالى عالماً مفتقر إلى العلم فليس في هذا إثبات افتقار له تعالى إلى غير ذاته ، لأن ذاته مستلزمة للعلم ، والعلم مستلزم لكونه تعالى عالماً ، فذاته هي الموجبة لهذا وذاك ، بل إن إيجاب ذاته للعلم ولل العالمية معاً فيه من الكمال أعظم من إيجاب ذاته لأحدهما وحده كما أشار إلى ذلك ابن تيمية بحق .

فإنكار صفات الصفات على المثبتين للحال بأن تعليلهم لكونه تعالى عالماً بصفة العلم مؤد إلى الافتقار إنما يكون حقاً فيما لو كان تعالى مفتقراً إلى ما هو خارج عن ذاته ولكن هيئات

في نفس هذا الخط الذي يضيق شقة الخلاف يسير صاحب المواقف ،
وذلك حين يحلل قول المعتزلة بأن صفاته تعالى دين ذاته .

يسأل صاحب المواقف نفسه : كيف يمكن تصور أن صفة الشيء
عين حقيقته ، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه ؟

ثم يجيب قائلا : ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتا ولها صفة ، وهما

= فكأن مال كلام مثبت الأحوال هو أنه تعالى لا يكون عالما حتى
يكون له علم ، وهو عالم قطعا ، فله علم ، وكأنهم يجعلون ذلك من باب
الاستدلال بكونه تعالى عالما على ثبوت العلم له .

أما في الرأي الثاني الذي ينفي الجويني فيه الحال — وهو ما أثبتته هنا
في النظامية — فلا يقول بأن العالمية معللة بالعلم ، بل يقول إن العلم هو
كونه تعالى عالما .

فالخاصل أن أهل السفة — من مثبتى الحال ونفاقه معا — اتفقوا على
كونه عالما (أى العالمية) لكن مثبتى الحال منهم جعلوها — أى العالمية —
متوقفة على العلم معللة به ، أما نفاة الأحوال فلا يقولون بها — أى
بالعالمية — كواسطة بين الذات والعلم ، بل يقولون إن كونه تعالى عالما
هو العلم بعينه — كما قرر إمام الحرمين هنا — قارن : المحصل ص ١٨٠
وما بعدها ، والمواقف ص ٤٨ ج ٨ ، والمقاصد ص ٥٦ ج ٢ ، ومنهاج السنة
ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ج ١ ، والدسوقي على أم الهرايين ص ١١٩ .

وبناء على هذا التقرير الأخير فلا ينبغي أن تأخذ ما قاله إمام الحرمين
في الشامل والإرشاد من إثباته للحال على أنه الرأي الأخير له ، بل يحق لنا
اعتبار أن نفيه للحال هو رأيه الأخير — قارن الشامل ص ٦٣١ ، والإرشاد
ص ٨٠ وما يليها — والتسعينية لابن تيمية ص ٢٢٣ .

متحدان حقيقة ، بل معناه أن ذاته تعالى يترقب عليها ما يترقب على ذات وصفة معا .

فذاذك — مثلاً — ليست كافية في إنكشاف الأشياء لك ، بل أنت محتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى ، فإنه لا يحتاج في إنكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به ، بل الأشياء كلها مكشوفة له لأجل ذاته سبحانه ، فذاذك تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم ، وكذا الحال في القدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار والمفهوم ، ومرجع ذلك إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها (١) .

وبهذا التقرير يتبين أن المعتزلة لا ينفون الصفات بمعنى فني ترتب آثارها وتنتجها عنه تعالى ، بل ينفون أن تكون تلك الصفات معاني زائدة على الذات كما قال الأشاعرة ، وحقيق بخلاف كهذا أن لا يكون مبعثاً للتفكير أو التبري كما قال إمام الحرمين بحق (٢) ، لأن المعتزلة يأتبعاتهم لسكوله تعالى عالماً قادر أمضطرون إلى إثبات الصفات له سبحانه ، وبذلك يكون الخلاف منحصراً في إثبات « زيادتها » على الذات ، ولعل إمام الحرمين قد أصاب حين أغضى عن ذكر هذه الزيادة التي قد تكون مبعثاً للخلاف .

ولقد كان نظر الإمام الشافعي ثاقباً حين عبر عن هذا المعنى بقوله :
اعلموا أن البارئ تعالى عالم بعلم ، حي بحياة ، قادر بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه صفات أزلية موجودة

(١) شرح المواقف ص ٤٧ ح ٨٠ .

(٢) ولو أنك قارنت هذه الروح المتسامحة التي أبدلها الجويني بالعنف والشدة والمسارة إلى التفكير عند ابن حزم — في هذه القضية عينها — لأخذت الدهشة بمجامعك أخذاً . . قارن الفصل ص ١٣٥ ح ٢ وما بعدها .

بذاته ، ليست بعرض ولا محدثة ، لم يزل ولا يزال بهذه الصفات ، ثم يتابع قائلا وما أثبتنا من الصفات للبارى فمن صفات موجودة بذاته تعالى ، فلا تقتضى أن تكون مثله (١) .

وفي نفس الخط الواضح الذى يضيق شقة الخلاف يسير الفخر الرازى حين يقول : إن المعتزلة وإن بالغوا إنكار إثبات القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى ، لأنهم قائلون بالأحوال الخمسة المذكورة باعتبارها ثابتة فى الأزل مع الذات ، والثابت فى الأزل على هذا القول أمور قديمة ، ولا معنى للقديم إلا ذلك ، وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره (٢) ، وإن كان الفخر الرازى قد وسع شقة الخلاف من زاوية أخرى (٣) .

وفي نفس هذا الخط الذى يضيق شقة الخلاف يسير ابن تيمية أيضا حين يقول (ومن تدبر كلام أبى الحسين البصرى — وهو من حذاق

(١) الشافعى : الفقه الأكبر ص ١٨ — ١٩ ط الخانجى ، وعباراته نفس عبارات الباقلانى تقرىبا : الانصاف ص ٧٣ .

(٢) المحصل ص ٨٣ ، قارن شرح المقاصد ص ٩٦ ج ١ حيث يضيف تسامحا آخر فيقول (ولو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود إلى الشبوت) . وأيضا البياضى : إشارات المرام ص ١٢١ .

(٣) وذلك حين قرر أن هذه الصفات الزائدة مفتقرة إلى الغير وممكنة فى ذاتها ، والذات موجبة لها — قارن أصول الدين ص ٥٨ ، وأيضا شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٦ ، وكذلك شرح المواقف ص ٤٩ ح ٨ ، ولا تسكاد نجد واحداً من الأشاعرة المتأخرين إلا وقد رفض هذا القول من الرازى وشنع عليه — قارن مثالا ص ٥٦ حاشية الأمير .

(١٠ — هوامش على العقيدة)

المعتزلة — وكلام أمثاله (١) — وجده مضطراً إلى إثبات الصفات ، وأنه لا يمكن أن يفرق بين أقواله وأقوال المعتبتين للصفات بفرق محصل ، فإنه — يعنى أبا الحسين — يثبت كونه تعالى حياً ، وكونه علماً ، وكونه قادراً ، ولا يجعل هذا هو هذا ، ولا هذا هو هذا ، ولا هذا هو الذات ، وبذلك يكون قد أثبت هذه المعاني الزائدة على الذات المجردة (٢) .

(١) ولعل عباد بن سليمان يقول تقريباً بمثل ما قال به أبو الحسين البصرى — قارن مقالات الإسلاميين ص ٢٤٦ ج ١ .

(٢) منهاج السفة ص ٢٣٥ ج ١ ، وما تجدر الإشارة إليه ههنا أن ما حكاه ابن تيمية — وكذلك إمام الحرمين — عن قول المعتزلة إنه تعالى عالم بذاته قادر بذاته هو قول أكثر المعتزلة كما ينقل الأشعري (مقالات ص ٢٤٤ ج ١) فهو قول أبي على الجبائي وابنه أبي هاشم ، بل إن القاضي عبد الجبار قد أرجع قول أبي الهذيل العلاف المتقدم الذكر إلى هذا القول (الأصول الخمسة ص ١٨٣) ، وإن كان الشهرستاني قد فرق بفرقة دقيقة بين قول الجبائي وأكثر المعتزلة ، وهو أنه تعالى عالم بذاته ، وبين قول العلاف ، وهو أنه تعالى عالم يعلم هو ذاته (الملل والنحل ص ٦٣ ج ١ بهامش الفصل) ، وقارن أخيراً : الأشعري مقالات ص ١٧٨ ج ٢ حيث يرجع قول أبي الهذيل إلى أرسطو طاليس ، والنص الذي ذكره الأشعري منسوباً إلى أرسطو طاليس هو جزء من كتاب «أولوجيا» الذي هو جزء من تاسوعات أفلاطون .

مبحث الصفات

(تمهيد)

ربما كانت طبيعة العقيدة النظامية كرسالة مركزة ألفها إمام الحرمين لطيف خاص، قد أملت عليه أن يتبع طريقة مميزة في تناول مسائل العقيدة، تختلف — قليلا أو كثيرا — عما فعله في غيرها، أو عما فعله غيره — ممن سبقه أو لحقه — من السكاكين في هذا العلم .

فإمام الحرمين — هنا — لا يتبع نفس الترتيب المعروف في التأليف في هذا العلم ، وقد يعطى لبعض المسائل من الأهمية ما لا يعطيه للبعض الآخر الذي يعطيه درجة أقل من الاهتمام ، أو يذكره بجمل ، أو يضرب عنه الذكـر صفحا .

لذلك فقد اقتضت طبيعة هذه الهوامش التي نتناول بمبحث الصفات تقديمًا أو تأخيرًا في بعض نصوص النظامية ، في ضوء مؤلفات الجويني الأخرى ، وفي ضوء الترتيب المعهود في هذا العلم ، بل لقد اقتضت أيضا زيادة بعض الموضوعات التي لم تتناولها النظامية البتة ، أو تناولتها بشكل شديد الإيجاز .

ولا تثريب علينا إن نحن فعلنا ذلك ، ففحن لا نبتغي تحقيق نص النظامية ، بل نبتغي أن نجعل من النظامية باباً نلج منه إلى مسائل العقيدة ذاتها .

لقد رأينا فيما سبق أن إمام الحرمين قد جعل صفات الباري تعالى قسمين : الصفات النفسية ، والصفات المعنوية ، ورأينا أنه قد أدرج في القسم الأول صفات أربع ، هي القدم ، والقيام بالنفس ، والمخالفة

للحوادث ، والوحدانية ، فلم يعد الجويني إذن صفى الوجود ، ولا البقاء ضمن الصفات النفسية ، وستعرض في هذه المباحث — إن شاء الله تعالى — لهذه الصفات جميعا ، ما عده إمام الحرمين وما لم يعبه ، وما ذكره في النظامية وما لم يذكره ، مع التنبيه على ذلك في كل موضع .

أما القسم الثاني — وهو الصفات المعنوية — فيشمل الصفات السبع المعروفة ، وسوف تتعرض — إن شاء الله تعالى — لها جميعا ، سواء ما ذكره إمام الحرمين في النظامية مفصلا ، أو مجملا ، أو لم يذكره ، مع التنبيه على ذلك في كل موضع ، وعلى الله قصد السبيل .

الو-

فكيف

فالد

اتهاء ج

غير مفت

ومن

يبدو -

لم *

(١)

(٢)

(٣)

المتحققة

الذهني

الأعيان

لفظيا ، أ

(شرح ا

وحاشية

فالا

- ١

(الصفات النفسية)

١ — الوجود *

الوجود عند إمام الحرمين هو عين الذات ، والعلم به هو علم بالذات ، فكيف إذن يعد الوجود صفة إلا على سبيل التوسع والتجاوز (١) ؟ .

فالدليل — كما يقول الآمدي متابعاً نفس الخط (٢) — لم يدل إلا على ما يجب انتهاء جميع الحوادث إليه ، وانقطاع تسلسل العلل والمعلولات عنده ، وهو غير مفتقر إلى علة خارجة عن ذاته ، وهذا هو المعنى بالوجود .

ومن الواضح أن الجويني ههنا يتابع الأشعري نفسه ، الذي كان — فيما يبدو — أول قائل بأن الوجود هو نفس الذات الموجودة بلا زيادة (٣) .

* لم يتناول إمام الحرمين في النظامية هذه الصفة على نحو مستقل .

(١) الإرشاد ص ٣١ .

(٢) غاية المرام ص ٤٠ — ٤١ .

(٣) فلقد قرر الأشعري أن الوجود لا يزيد شيئاً أو وصفاً على الذات المتحققة في الأعيان ، فالنوات المتحققة هي هي بذاتها ، كما أن الوجود الذهني رتبة مرفوض عند الأشعري ، ومن ثم فليس للوجود تحقق لا في الأعيان ولا في الأذهان ، فالوجود — عند الأشعري — ليس إلا مشتركاً لفعلها ، أي أنه مجرد اسم ، أو لفظ يدل على الإثبات العام الفارغ المحتوى . (شرح المواقف ص ١٥١ — ١٥٥ ، ٢ ، وشرح المقاصد ص ٦١ وما بعدها ، وحاشية الكلبسوي على الجلال على العقائد العضدية ص ٢٣٣ ، ١٠) .

فالأشعري إذن — وبفهمنا إياه على هذا النحو — ينسك عدة قضايا :

١ — فهو ينسك شمول الوجود للأشياء واحتواءه عليها ، سواء كان =

ومهما يكن من شيء فيجب للبارى تعالى أن يكون وجوده لذاته ، لا لغيره خارجة عن ذاته ، أما وجودنا فهو الوجود غير الذاتى ، الفقير إلى وجود المقتدر ، جل اسمه وعز شأفه .

= الوجود هو حقيقة الأشياء ، أو كان مجرد مفهوم عام ذهنى انتزاعى متكرر بإضافته إلى الأشياء حصة حصة كما تصوره الرازى مثلاً .

٢ - وهو ينسكز انقسام الوجود إلى واجب وممكن ، تلك التفرقة التى قامت عليها الميتافيزيقا عند ابن سينا .

٣ - وهو ينسكز فكرة عروض الوجود للماهية ، كما فهمها ابن سينا وبعض المتكلمين .

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة الحديثة على يدى كانط قد انتهت إلى قريب من تلك الاسمية التى انقسمت بها فطرة الأشعرى إلى الوجود ، فعندما أراد كانط أن ينتقد البرهان الأنطولوجى الذى استخدمه أنسلم ثم ديكارت لاستنباط وجود الله تعالى من فكرة الكمال اللازم لتصوره سبحانه ، لجأ - أعنى كانط - إلى القول بأن الوجود لا يصلح أن يكون محمولا على موضوع ، ففكر قنأ أو تصورنا لشيء ما لا يزد شيئا سواء تصورناه موجودا أو معدوما ، فالوجود إذن ليس إلا وضعاً عاماً ، وليس بمحمول حقيقى . (ريتشارد تايلور : البرهان الأنطولوجى من أنسلم حتى الفلاسفة المعاصرين ص ٥٧-٦٤ بالانجليزية) ، وأيضاً هربرت شفيدر : أنماط الوجود ص ١٣-١٤ بالانجليزية) . ومن الجدير بالذكر أن الوضعية المنطقية قد أفادت من لاسمية كانط ، ولكنها انتهت منها إلى استبعاد الميتافيزيقا من دائرة الفكر الفلسفى جملة ، بل انتهت منها إلى نتائج ذات خطر بالغ ليس هذا موضع تناوّلها . (كارناب : استبعاد الميتافيزيقا) ص ٨٣ ضمن مجلد نشره آير بعنوان الوضعية المنطقية ، وكذلك موريس شليك : الوضعية والواقعية ص ٩٦ ضمن المجلد السالف الذكر - بالانجليزية) .

ويجب لبارئنا جل وتعالى أن لا تقبل حقيقته العدم بوجه من الوجوه،
فهو تعالى لم يزل ولا يزال ، ولا يجوز عليه الزوال .

وفي الحق أن تأمل ملكوت السموات والأرض وتدبر دقائق الخلق
هو البرهان الضروري على وجود مولانا جل عز وجودا ذاتيا لا يقبل
الانتفاء ، ولقد أسهم إمام الحرمين في هذا المضمار بتأمل ملكوت السموات
والأرض من زاوية الجواز والامكان ، فآله والم عنده — كما سبقت الإشارة —
تمكنة في ذاتها وصفاتها وأوقاتها ، وهذا الامكان في حد ذاته دلالة على الاحتياج
إلى اقتضاء مقتض وتخصيص مخصص .

وقضية الوجود الالهي قضية جد خطيرة إذا تأملنا آثارها في وجدان
البشر وسلوكهم ، فمن أيقن بوجوده تعالى لزمه شوق عظيم إليه ، وامتنان
تام لأمره ، وابتغاء كامل لوجهه الأعلى ، ومن أيقن بوجوده تعالى — بجلاله
وكماله وعظامته — أحسن بضآلة شأنه ، وضعف قوته ، وقلة حيلته ، وجزم
بأن الأشياء كلها محركة بتحركه ، مسكنة بتسكينه .

إن الايقان بوجود الحق تعالى — كما يقول الجيلاني (٤) — لا يكتمل وفي
القلب جماعة من الآلهة ، نخوفك من البشر وتأميلك فيهم ، ورؤيتك للضرر
والنفع والعطاء والمنع منهم يعني نقص فكرتك عن الوجود الالهي ، فلا إله
إلا الله تحتوى على معنيين ، نفى كل لغيره ، وإثبات حقيقى له وحده ، فإذا
اعتمد القلب على غيره تعالى كان هذا نقصا في كمال الاثبات .

(٢) صفة القدم *

الموجودات كلها — كما يقول الباقلاني (١) — على قسمين ، فمنها قديم لم يزل ، وهو الله تعالى وصفاته التي لم يزل موصوفاً بها ، ولا يزال ، ومنها محدث لوجوده أول ، أى أنه لم يكن ثم كان ، وهو ما يطلق عليه إمام العالم .

فالمباينة كاملة بين القديم والمحدث ، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذا بقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) .

وفى الحق أن المدارس المختلفة على اتساع الفكر الإسلامى قد أعطت لقضية القدم اهتماماً ملحوظاً ، فالصوفية مثلاً يربطون بين قضية التوحيد بشكل عام وبين قضية القدم ، وهما هو الجنيب يقول (التوحيد لإفراد القدم عن الحدث) ، ويقول (أول ما يحتاج إليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع ، فيعرف صفة الخالق من صفة المخلوق ، أى صفة القديم من صفة الحدث) ، وهما هو الحنبل بن منصور يقول (ألزم الشكل الحدث لأن القدم له) ، وهما هو القشيري يقرر أن المتصوفة قد عرفوا ماهو حق القدم ، وتحققوا بما هو فعت الموجود بعد العدم (٢) .

أما الكلا باذى فيذكر أن للتوحيد عند المتصوفة أركاناً سبعة ، تدور كلها حول التفرقة بين القدم الذى هو صفة الصانع ، وبين الحدث الذى هو صفة المصنوع ، وإعطاء كل منهما ما يستحقه من معاملة ، وترك التساوى بين النوع .

* لم يفرد إمام الحرمين لهذه الصفة — فى النظامية — بحثاً مستقلاً ، ولكنه تناولها إجمالاً من خلال الحديث عن جواز الجائزات وحدوثها ، واستحالة قدمها .

(١) الانصاف ص ١٦ ، ص ٣٠ - ٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ ، وأيضاً الرسالة القشيرية ص ٢٣ - ٤٧ .

ومن ثم فليقد اجتمعت كلمة الصوفية — كما يقرر السكلا باذى أيضاً — أنه تعالى لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، فلا يشبه ذاته الذوات، ولا صفاته الصفات، ولا يجرى عليه تعالى شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدتهم، وهو تعالى لم يزل متقدماً سابقاً على المحدثات، لا قديم غيره، ولا إله سواه (١).

على أن ميزة الصوفية — في هذا المضمار — هو أنهم لم يقفوا بتقرير القدم عند حدود العقل المجرد وحده، بل أنهم ربطوا بين القدم وبين السلوك العملي للإنسان برابط متين العرى، فالمعتقد للقدم عندهم يتعدى طور الاقتناع العقلي المجرد الشاحب، إلى طور آخر هو إعطاء كل من القديم والمحدث حقه، فلا ينبغي ثمت أن يعامل أحدهما بما يعامل به الآخر، أو يقف من أحدهما نفس موقفه من الآخر.

أما المعتزلة فقد استأثرت قضية القدم منهم بأكبر قدر من الاهتمام، حتى إنك لتسكاد تعثر عليها وراء مذهب المعتزلة بأسره، واضحة بادية حياء، ومستترة مخبوءة حياء آخر.

فالقدم عند المعتزلة هو أخص وصف الإله تعالى (٢)، أي أنه الوصف الذى يميزه تعالى عما عداه، ومن ثم فلا يجوز خروجه تعالى عن ذلك

(١) السكلا باذى: التعرف ص ٤٧، وص ١٦٠.

(٢) قارن ذلك برأى الغزالى الذى يقول إن أخص وصفه تعالى قدرته على الاختراع والإبداع، ولا يشاركه فيه غيره (رسالة فى المعرفة ص ٤١ تحقيق الدكتور محمود زقزوق)، ثم قارن تفهيد إمام الحرمين لمذهب أصحاب الأخص (الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٨).

الوصف بحال ، إذ أنه وصف ذاتي نفسي له (١) ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها البتة ، ومن ثم أيضا فلا يشاركه شيء في ذلك الوصف الذي هو أخص وصفه جل وتعالى .

إذن فالقدم عند المعتزلة هو أخص وصف الاله ، وهو — جل وتعالى — إنما يخالف مخالفه بكونه قديما ، فلا شيء عندهم — كما ذكرنا آنفاً — يصلح أن يكون فيصلا للفرقة بين الخالق وبين من عدها سوى القدم ، لأنه لا يجوز أن يكون مجرد كونه ذاتا هو فيصل للفرقة ، لأن غيره من النوات يشاركه في الداتية ، ولا يجوز أن تكون صفات الأفعال مثل كونه تعالى محسنا متفضلا هي فيصل للفرقة ، لأن المخالفة كانت ثابتة في الأزل دون هذه الصفات ، ولا يجوز أن تكون صفات الذات مثل كونه قادرا عالما حيا هي فيصل للفرقة ، لأن مجرد وجود هذه الصفات مشترك بيننا

(١) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٩٣ وما بعدها ، فالقدم — كما يقول القاضي — لا يصح أن يكون أثرا من فاعل ، لأنه لو كان كذلك لسكان هذا الفاعل متقدما على مفعوله وهو القدم ، والقديم من طبيعته أن لا يتقدمه غيره ، ولا يصح كذلك أن يكون القديم قديما لمعنى ، أى اصفة زائدة على نفس القديم ، لأن تلك الصفة إما موجودة ، وإما معدومة ، ومحال أن تكون تلك الصفة التي تستلزم قدم القديم معدومة ، لأن عدم «مقطعة الاختصاص» كما يقول عبد الجبار ، ومحال أيضا أن تكون موجودة ، لأنها لا يجوز أن تكون حادثة ، وإلا لتراخت العلة عن المعلوم ، ولا يجوز أن تكون قديمة ، لأنها بمنزلة العلة ، والقدم بمنزلة المعلوم ، فلو كانت مثله فلا تميز بين العلة والمعلوم ، إذ هما مشتركان في قضية القدم — (الأصول الخمسة ص ١٠٧ — ١٠٨) .

وبين القديم تعالى ، فلم يبق - في نظر المعتزلة - سوى وجوب الوجود ، والمرجع بالقدم - على حد تعبير عبد الجبار - ليس إلا وجوب الوجود .

هذا الاهتمام بقضية القدم إلى هذا الحد المبالغ فيه صيغ فسكر المعتزلة بصيغة خاصة ، وكان حيز الزاوية لتفسيكهم في قضايا أخرى ، اختلفوا بها مع جمهور أهل السنة .

فن أجل عدم المساس بقضية القدم رفض المعتزلة أن يكون اتصافه تعالى بصفات الذات ككونه قادرا عالما ، إنما هو لمعان قديمة ، هي القدرة والعلم ، لأن ذلك يستلزم - في نظرهم - أن تكون تلك المعاني مثلا لله تعالى في القدم ، بل إن القاضي عبد الجبار قد أغلظ في سبيل ذلك القول تهجما على الأشعري (١) .

ولو أن المعتزلة قد أخذوا مسألة القدم بضرب من السباحة الفكرية لصغت قلوبهم إلى الفرق الذائع بين إثبات قدماء مستقلة وبين إثبات ذات ، وصفات لها قديمة .

ومن أجل عدم المساس بقضية القدم انفرد المعتزلة بالقول بأن كلام الله تعالى مخلوق محدث ، أنزله الله تعالى وخلقه في محل ، إذ لو كان كلامه تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا لله تعالى ، لأن القدم صفة نفس ، وهي أخص وصف الالهية ، والاشتراك في صفة النفس

(١) الأصول الخمسة ص ١٨٣ ، وص ١٩٦-١٩٧ ، والآمدى : غاية المرام ص ٤٠ وما بعدها .

يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى (١) وسنعرض لهذه القضية في موضعها.

ومن أجل عدم المساس بقضية القدم اختلف المعتزلة عن جمهور المسلمين في مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، فالقديم تعالى لا يجوز عليه أن يكون مقابلا للحاسة، ولا حالا في المقابل، فإثبات الرؤية — في زعم القاضي عبد الجبار — يؤدي إلى حدوث معنى فيه، جل شأنه وإلى تشبيهه بخلقه (٢).

ولو أن المعتزلة قد أخذوا مسألة القدم على غير هذا النحو لصغت قلوبهم إلى أن رؤيته تعالى في الآخرة، وهي الثابتة بالنصوص، لا تستلزم ما تستلزمه الرؤية في الشاهد، وكل ذلك مشمول بقوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) .

أما الأشاعرة فقد اهتموا أكبر الاهتمام بقضية القدم كذلك، بل لأنها كانت نصب أعينهم حين بحثوا قضية احتياج العالم إلى الصانع، فالعالم — في نظر الأشاعرة — حادث بكل معنى من معاني الحدوث، الذاتي والزماني، والقديم تعالى يجب أن ينفرد ذاتا وصفات بالقدم، ولا ينبغي للعالم أن يكون فيه أي معنى من معاني القدم، لأن ذلك يقدر في احتياجه إلى الصانع القادر المختار .

وها هو الأشعري — في البدايات المبكرة للمذهب — يبدأ بيانه لمطلب احتياج العالم إلى صانع باللجوء إلى الشاهد، فالإنسان يشاهد متقلبا في أطوار تكوينه، منتقلا من طور إلى طور، دون أن يقدر

(١) الأصول : ص ٥٢٨ وأيضا ص ٥٤٩ — ٥٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٦، و ص ٢٣٢، و ص ٢٧٥ .

على أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا جارحة ، وهو كذلك يشاهد
مستقلا من حالة الطفولة إلى الشباب إلى السكولة إلى الشيخوخة ، ولوجهد
أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم لم يمكنه ذلك ، مما يدل على أن له ناقلا
نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه .

ثم يلحق الأشعري إلى أن القول يقدم أى جزء من أجزاء العالم —
كالنطفة مثلا — يشهد قضية احتياج العالم إلى صافعه ، ويأتى على بذاتها
من القواعد ، ومن ثم فقد انبرى لإبطال قدم أى جزء من أجزاء العالم في
حاسة بالغة فقال : لو كانت النطفة مثلا قديمة لم يجوز أن يلحقها الاعتال
والتأثير ، ولا الانقلاب والتغيير ، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغييره ،
ولا يجوز أن تجرى عليه سمات الحدث (١) .

ويلوح لنا أن الأشعري بهذا الحديث المجهل قد وضع الاتجاه الأشعري
منذ البداية في وضع التصدى لموقف الفلاسفة ، وهذا ما فهمه إمام الحرمين
بجلاء ، حين قال معلقا على كلام الأشعري « فتعرضه — يعنى الأشعري —
لذكر النطفة من أوضاع الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى
القائلين بأن العالم في الهيولى بالقوة ، والفخلة في النواة بالقوة ، والإنسان
في النطفة بالقوة (٢) » .

هكذا كانت قضية القدم عند الأشاعرة صنوا لا يفترق عن قضية
احتياج العالم إلى الصانع ، فحين يثبت أن لهذا العالم صافعا ، وأن وجود
هذا الصانع من ذاته ، لا لعله ، يثبت — في اللحظة عينها — قدمه وبقاؤه ،

(١) اللع ص ١٧ — ١٩ ، ودعوى غرابية : الأشعري ص ٨٦ — ٨٧ .

(٢) الشامل ص ٢٤٧ .

لأن من ضرورة وجوب الوجود — كما يقول صاحب المقاصد بحق (١) — امتناع العدم أزلا وأبداً .

وبعبارة أخرى فلو لم يكن هذا الصانع الواجب الوجود الذي وجوده من ذاته ، أقول لو لم يكن قديماً لكان محتاجاً في وجوده إلى موجود غيره ، ومن ثم فلا يكون وجوده من ذاته ، وحينئذ فلا يكون عالم الممكنات مستنداً إلى فاعل وصانع ، وذلك محال ، لأنه يؤدي إلى التسلسل المحال .

يقول إمام الحرمين (والدليل على القدم أنه تعالى لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ، وكذلك القول في محدثه ، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها (٢)) .

ويقول الغزالي متابعاً نفس المعنى (ولا نعتى بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم ، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق ، فلا تظن أن القدم زائد على ذات القديم) (٣) .

وهكذا اتفقت كلمة الأشاعرة — وكذلك الماتريدية (٤) — على أن القدم ليس وصفاً زائداً على الذات الإلهية القديمة الأزلية ، فالواجب الوجود — جل وتعالى — قديم بنفسه ، لا بقدم وجودي زائد على ذاته .

(١) شرح المقاصد ص ٤٥ > ٢ .

(٢) الإرشاد ص ٣٢ .

(٣) الإقتصاد — بتحقيق الدكتور مصطفى عمران ص ١١٥ ، وقارن رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٢٣ وما بعدها .

(٤) البياضى : إشارات المرام ص ١٢٤ .

وقد انفرد ابن كلاب بالقول بأنه تعالى قديم بقدم زائد على الذات (١).

(١) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعري، ووجهه في جعل القدم صفة زائدة (كما ذكر الرازي في المحصل ص ٨٤) (وصاحب المواقف ص ١٠٩ — ١١٠ ح ٨، والبياضى ص ١٢٤) أن القديم يطلق على المتقدم في الوجود إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم)، فالعرجون مثلاً لا يطلق عليه قديم في أول حدوثه، بل بعد ذلك بزمان متناول، إذن فقد تجدد له وصف القدم بعد أن لم يكن، فيكون القدم وصفاً وجودياً زائداً على الذات، وإذا كان الأمر كذلك في المتقدم في الوجود فهو كذلك في القديم الذي لا أول له، ويروى صاحب المقاصد أن هذا الدليل لا يعول عليه (شرح المقاصد ص ٨١ — ٢٠).

لكن الطومى يورد رأى ابن كلاب على نحو آخر، فينقل عنه قوله إن كل ما لا يدخل القدم في مفهومه فإذا وصف بالقدم احتج إلى صفة زائدة عليه، وهى القدم، (نقد المحصل ص ٨٤).

ويلوح لنا في هذا المقام عدة أمور :

١ — أن ابن كلاب — وقد شهد طغيان المعتزلة في عهد المأمون — كان يريد بقوله هذا أن يقف موقف التصدي لما اغتصبه التوكلين على قضية القدم، فبينما قال قائل من المعتزلة إن القدم هو الإلهية — كما روى إمام الحرمين (في الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٨) قال ابن كلاب بأن القدم صفة وجودية زائدة على الذات.

٢ — أن الأشعري — ومن ثم الأشاعرة — قد أخذوا عن ابن كلاب إطلاقه القديم على المتقدم في الوجود من جهة، وعلى ما لا أول له من

أما إمام الحرمين فقد لمس في عرضه لقضية قدم الباري تعالى قضية جد هامة ، وهي ارتباط القدم بالزمان ، إن وجود الباري تعالى غير مفتوح ولا مبتدأ ، فهل يعني ذلك إثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها في طرف الأزل استمر فيها وجوده تعالى ؟

إن العقل البشري قد اعتاد على أن يربط الوجود المستمر بالأوقات المستمرة ، والأزمنة المتعاقبة ، فلو كان قدمه تعالى يعني مقارنته لأوقات متعاقبة وآفات مستمرة في جانب الماضي لكان معنى ذلك أن الزمان يحملته مقارن في القدم للباري تعالى ، مما يخرق قضية إنفراده تعالى بالقدم بلا مشارك .

ولقد أجاب إمام الحرمين على هذا التساؤل بإيضاح مفهوم الزمان ، فالأوقات ليست — في رأيه — سوى تعبير عن موجود يقارن موجودا ، فكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود آخر به فهو وقته ، وإذا انضح

= جهة ثانية — (قارن في هذا الصدد : إمام الحرمين : الشامل ص ٢٥٩ ، والإرشاد ص ٣٢ ، وإشارات المرام ص ١٢٤) .

٣ — أن أصحاب ابن كلاب قد افترقوا بعده — بصدد هذه القضية — فرقتين ، احتنت إحداهما حذو ابن كلاب نفسه ، ونفت ثايتها كون القدم معنى زائداً . (مقالات الإسلاميين ص ٢٢٦ ج ٢) .

٤ — أن شارح المواقف قد سبقته العبارة حين عد ابن سعيد من الأشاعرة ، فابن سعيد — أو ابن كلاب — قد توفي عام ٥٢٤٠ ، بينما ولد الأشعري عام ٢٦٠ هـ حسب رواية ابن عساكر (قبين كذب المفتري ص ١٤٦) . وسنعود لرأى ابن كلاب هذا بعيد قليل .

هنا فالبارى سبحانه وتعالى موجود قبل الحوادث، متفرد بالأزلية، ولا يقارنه
بشيء موجود غيره من الحوادث، ومن ثم فليس وجوده القديم الأزلى
مرتبطاً بأوقات، ولا أزمنة، ولا آفات (١).

يقول الشهرستاني - في نفس النقطة - إن وجود البارى تعالى لا يقال
فيه متقدم بالزمان، كما لا يقال فيه فوق بالمكان، ولا يقال مقارن بالزمان،
كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان، فإن ما لا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لا يقال
فيه تقدم أو تأخر، أو قارن بمدة أو لا بمدة (٢).

ويقول الآمدي: إن وجوده تعالى ليس بقابل للتقدم أو التأخر بالزمان،
وذلك لأن وجوده غير زمانى، كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المسكانين،
لأن وجوده غير مكافئ، فمعنى كون البارى تعالى متقدماً أنه كان ولم يكن
بشيء، ومعنى كون العالم متأخراً أنه كان بعد أن لم يكن، فكل موجود
سوى الواجب بذاته - كما يتابع الآمدي - فوجود بعد العدم، وأما البارى
تعالى فهو كائن ولا كائن، ومتقدم بالوجود ولا موجود، وما أبدعه لم يكن
بشيء، فهو المنفرد بالأبدية، المتوحد بالسر منية (٣).

وهو الذى سقى يتابع نفس الفسكرة قائلا: إن الله تعالى قديم، فوجوده
يتحقق قبل الزمان والمكان، فلا يتقيد بهما، وحيث لا يقال إن الله تعالى
الزمان أو فى المكان لئلا يؤهم المقارنة، ولئلا يؤهم أن وجوده لا يتحقق
لأصحابها (٤).

(١) الارشاد ص ٣١ وما بعدها - وقارن حاشية الأمير ص ٦٣.

(٢) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٣١.

(٣) غاية المرام ص ٢٤٧ و ٢٦٩ ويعتمد الآمدي هنا على ما يسمى تقابل
العدم والمملكة كما هو واضح.

(٤) حاشية أم البراهين ص ٧٨، وقارن أيضاً إشارات المرام للبياضى
ص ١١١ ففيها نفس الفسكرة.

وقد تلاحظ معي في هذا التقرير أنه يؤكّد - في قضية القدم - على أساسه ، هو سلب أولية الوجود ، أو سلب افتتاح الوجود ، ولعل هذا هو ما حدا بالمتأخرين من الأشاعرة إلى أن يرغبوا عن اعتبار القدم من نفسية كما فعل متقدموا الأشاعرة ، ولكي يميلوا إلى القول بأن القدم من سلبية ، بمعنى أن مدلولها عدم أمر لا يليق بالبارئ سبحانه (١) .

ولعل هذا السلب أيضا يمكن فهمه من الحديث الشريف الذي رواه البخاري وغيره عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال (قال أهل اليمن لرسول الله ﷺ : جئناك لتتفق في الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر كيف كان فقال عليه الصلاة والسلام : كان الله عز وجل ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، ثم كتب جل ثناؤه في الذكركل شيء ، ثم خالق السموات والأرض) .

ويعلق البيهقي على الحديث قائلا : فقوله (كان الله عز وجل ولم يكن شيء غيره) يدل على أنه لم يكن شيء غيره ، لا الماء ، ولا العرش ، لا غير ، فجميع ذلك غير الله تعالى ، وقوله (وكان عرشه على الماء) يعنى ثم خلق الماء ، وخلق العرش على الماء ، ثم كتب في الذكركل شيء (٢) .

(١) ولقد جعل هؤلاء المتأخرون الصفات السلبية خمسا هي : القدم والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ، مع ملاحظة الصفات السلبية ليست منحصرة في هذه الصفات الخمس فقط ، بل هي أهمها الأصول . (الدسوقي ص ٧٨٩ ، البيجورى ص ٣٣ ، والامير ص ٦٣ ، وشرح الخريدة ص ٢٩) .

(٢) البيهقي : الأسماء والصفات ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ، ويفهم ابن عربي من الحديث معنى آخر ، فهو تعالى مع الأشياء ، وليست الأشياء معه ، لأن المعية تامة العلم ، فهو تعالى يعلمنا ، واذن فهو معنا ، ونحن لانعلمه - جل اسمه - لأن فلسنا معه . (قارن الفتوحات المكية - الأجوبة على أسئلة الحكيم الترمذى السؤال الثالث والعشرون ص ١٥٦) ، كما يفهم شارح الطحاوية من الحديث

ومهما يكن من شيء فسواء فهمت صفة القدم على أنها صفة نفسية ،
أو فهمت على أنها صفة سلبية فهي متضمنة في معنى اسمه تعالى (الأول) ، فهو
الأول قبل كل شيء بالقدم والأزلية (١) .

لكنه يجوز لإصلاق القدم عليه تعالى ، مع أن معناه واجب له عز وجل
عقلا ونقلا ، أو لا يجوز ذلك ، وإنما يقال يجب له تعالى القدم أو عدم الأولية
ونحو ذلك ، لأن أسماءه تعالى توقيفية ؟

أما ابن حزم فقد سارع إلى الهجوم اللاذع ، رافضا أن يسمى الله تعالى
بالقديم ، فالقديم من صفات المخلوقين ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بالاستدلال ،
وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظ الأول (٢) .

ويتابع شارح الطحاوية ابن حزم ، اعتمادا على أنه تعالى له الأسماء الحسنى
لا الحسنة (٣) .

أما السنوسي فينقل عن أبي عبد الله الحليمي أنه قد عد (القديم) من الأسماء
اعتادا على الحديث الذي رواه بن ماجه والنسائي ، وفيه ما يثبت كون القديم
واحداً من التسعة والتسعين (٤) .

معنى آخر ، فسؤال أهل اليمن إنما كان عن بدء هذا العالم الموحود ، لا عن جنس
المخلوقات ، لأنهم لم يسألوه عنه ، فلا يظن أن معنى الحديث الإخبار بتعطيل
الرب تعالى دائما عن الفعل حتى خلق السموات والأرض ، قارن شرح الطحاوية
لابن أبي العز ص ١٣٩ وما بعدها .

(١) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٢٣ وما بعدها ، ص ٣٥٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل ١٥١ - ١٥٢ ص ٢٠ .

(٣) شرح الطحاوية ص ١١٣ - ١١٥ .

(٤) أم البراهين ص ٧٨ - ٩٧ .

٣ - صفة البقاء

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحالة عدمه ، فإن القديم هو الذى قضى العقل بوجود وجوده ، إذ لو كان وجوده جائزاً لوجب الحكم بحدوثه كما سبق تقريره .

إذا كان القدم هو أزلية الوجود واستمراره فى طرف الأزل ، فإن البقاء هو استمرار الوجود فى طرف الأبد .

هكذا تسلم كل خطوة فى بناء العقيدة إلى الخطوة التى تليها فى اتساق وإحكام ، فحدث العالم واحتياجه إلى صانع يسلمنا إلى إثبات القدم لبارئه القدير ، وإثبات القدم للبارى القدير يسلمنا إلى إثبات صفة البقاء له جل اسمه .

والعقل الصريح يقضى بصدق تلك القضية المتناسكة (ما وجب قدمه استحالة عدمه) فليس فى العقلاء من يجوز عدم القديم ، كما قال إمام الحرمين بحق (١) .

فلنحفر قليلاً وراء تلك القضية ليتجلى لنا صدقها وأحقيتها .

١ - إن الموجود القديم الذى لا أول له وافترضنا عدمه فلا بد أن يكون ثمة مقتضى اقتضى عدمه ، وهذا المقتضى إما أن يكون ضدّاً ظاهراً يبنى

وجود القديم ، وإما أن يكون أحد شروط وجوده قد بطل ، وإما أن يكون ثمة معدماً قد أعده .

وليس معقولا أن يكون ثمة ضد طارىء نفي وجود القديم ، لأن كلامنا في قديم مستقل قائم بنفسه ، والتضاد إنما يكون بين أمرين قائمين بمحل واحد ، ثم إننا لو قدرنا ضداً مبطلا لوجود القديم فلا يخلو الأمر عن أحد احتمالين ، فإما أن يتم عدم القديم قبل تأثير ذلك الضد الطارىء ، وحينئذ فلا أثر لهذا الضد في إعدام القديم ، لأنه — أعني القديم — قد انعدم قبل التأثير ، وإما أن يستمر وجود القديم في أثناء وجود الضد الطارىء (حتى يتمكن من إعدامه) وحينئذ فقد اجتمع وجود القديم ووجود الضد الطارىء . معاً ، وحينئذ أيضاً فليس من الممتنع والحال هذه أن يجتمعا فيما بعد ، دون أن ينعدم القديم .

وليس معقولا أيضاً أن يكون شرط من شرائط وجود القديم قد بطل ، لأن هذا الشرط إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً فهذه هو موضع الخلاف ، وإن كان حادثاً فقد تحقق القديم قبل حدوثه ، وبذلك لا يكون ذلك الشرط شرطاً مطلقاً ، إذ المشروط لا يتعري عن شرطه .

وليس معقولا كذلك أن يكون ثمة معدماً قد أعدم القديم لأن القديم موجود بذاته ، وليس ثمة موجد تعلقت قدرته بإيجاده ، فإذا كان هذا هو حال الإيجاد فكيف يتعاق الإعدام — وهو النقي المحض — بقدره معدمة (١) ؟

فلقد اتضح لنا إذن أن البقاء صنو القدم ، ومن هذا المنطلق يتضح لنا أيضاً أن الأشاعرة كما اختلفوا بصدد القدم — هل هو صفة زائدة

(١) المصدر السابق ص ١٩٥ — ١٩٧ ، الاقتصاد ص ١١٧ وما بعدها والأصول الخمسة ص ١٠٨ — ١٠٩ ، والمسامرة ص ١١ — ١٢ ، والكلنبوى على الجلال على العقائد ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

أو نفسية أو سلبية — فقد اختلفوا نفس الاختلاف بصدد صفة البقاء .

فالأشعري (١) — وطائفة من الذين معه — قد اعتبروا البقاء صفة وجودية زائدة على الذات (٢)، ولكن طائفة أخرى من الأشاعرة قد قالوا في البقاء

(١) هذا ما أجمعت عليه أمهات كتب علم الكلام تقريبا ، أنظر مثلا (المحصل ص ١٧٤ ، والمواقف ص ١٠٦ > ٨ ، والمقاصد ص ٨٩ > ٢) ، أما الشهرستاني فيقول (إن للأشعري في البقاء اختلاف رأى) ص ١٢٢ > ٢ — الملل والنحل — بهامش الفصل .

(٢) نريد أن نشير في هذا المقام إلى عدة أمور :

أولا : هل كان قول ابن كلاب بأن القدم صفة زائدة، وقول الأشعري بأن البقاء صفة زائدة مجرد إطلاق للقول على عواهنه ، أو كان لكلا الرأيين ما يبرره ؟

نقول : إنه قد كان من الضروري أن يقال بهذين الرأيين في العصر الذي قبلنا فيه ، لأن إطلاق مفهوم « واجب الوجود » على البارئ تعالى لم يكن سائداً على عصر ابن كلاب والأشعري ، فقد ثبت لديهم أن للعالم صناعاً موجدات ، فكان من الضروري — بالنسبة لهما — أن يضاف إلى وجوده تعالى صفة « الأولية » ، ممثلة في القدم الزائد على الذات ، وقد اضطلع بهذه الإضافة ابن كلاب على نحو ما رأينا في صفة القدم ، وكان من الضروري أيضاً أن يضاف إلى وجوده تعالى صفة « الآخيرية » ، ممثلة في البقاء الزائد على الذات ، وقد اضطلع بهذه الإضافة الأشعري نفسه .

فلما أن ساد إطلاق مفهوم « واجب الوجود » — بعد عصريهما ، وعند اختلافهما من الأشاعرة — بما يستلزمه هذا المفهوم من الأزلية والأبدية :

أصبح من غير الضروري أن تكون ثمة صفة زائدة على الذات هي القدم، أو ثمة صفة زائدة على الذات هي البقاء، ولقد أعاننا على هذا التفسير ما ذكره إمام الحرمين: «فوجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم، وليس ذلك براجع إلى ثبوت صفة، فليس القديم في وجوب وجوده على صفة ذاتية، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه» (الشامل ص ٥١٨)، كما أعاننا على ذلك إشارة عابرة أوردها الرازي في المحصل ص ١٧٤، وإشارة أخرى أوردها صاحب المقاصد ص ٤٥ > ٢).

ثانياً: هل يعتبر مفهوم وجوب الوجود مساوياً لمفهوم القدم والبقاء؟ من الواضح أن بين المفهومين تلازماً، لأن واجب الوجود لا يمكن إلا قديماً باقياً، فلو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم أو ملحقاً به لكان ممكناً مستفاداً من غيره، وهذا التلازم قد أدى بالبعض إلى القول بترادف المفهومين، ولكن التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية رفض هذا الترادف، مع تسليمه بأن المفهومين متساويان في الصدق على الذات الإلهية، لكن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب، لا على الذات فحسب، أما الصفات فهي عنده — وعنده الرازي من قبله — ممكنة في نفسها واجبة بالاله تعالى، وهذا ما شنع عليه المتأخرون بشدة، (قارن الرازي شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٠-٣٢، والعقائد النسفية ص ٩٢-٩٣)، والسيالكوتي على العقائد ص ٢٢٩ > ١، والأمير ص ٥٦ و ١٤٦) وهنّه إحدى الزلات الأربع التي وقع فيها الفخر الرازي كما ذكرها السنوسي في مواضع متفرقة من شرح الكبرى.

ثالثاً: حين قال الأشعري بأن البقاء صفة وجودية زائدة التزم بقضية

مثلاً قالوا في القدم ، فكلاهما صفة نفس الباري تعالى بدون أن يكون لها معنى زائد على نفس ذاته تعالى ، وبرز هذا بوضوح عند الباقلافي (١).

= أخرى ، وهي عدم بقاء العرض زمانين ، ذلك لأن البقاء — في رأيه — معنى وجودي ، والعرض معنى قائم بالجوهر ، فلو بقي العرض في الزمان الثاني لكان باقياً ببقاء ، وحينئذ يقوم المعنى بالمعنى ، وهو باطل ، ومن ثم فإن العرض ينعدم في الزمان الثاني بذاته ، ثم الجوهر ينعدم بامسك الأعراض عنه ، أما الأشاعرة من بعده فقد افترقوا فرقتين ، اختذت إحداها حيز الأشعري نفسه ، في عدم بقاء العرض زمانين ، وإن كانوا قد اختلفوا في كون البقاء صفة وجودية زائدة ، ومن ثم فقد استدلوا على ذلك بدليلين آخرين أوردهما صاحب المواقف ص ٣٤ — ٣٥ ، وصاحب المقاصد ص ١٣٢ — ١٣٣ ، أما الفريق الثاني فالأعراض عندهم — ما عدا الأصوات — باقية ، ولعل الفخر الرازي يقف على رأس هذا الفريق الثاني (المحصل ص ١١٤ ، ومعالم أصول الدين ص ٣٤) وتابع معظم المتأخرين رأي الفخر في بقاء الأعراض (السيالكوتي على النسفية ص ٢٣١ — ٢٣٢) ، وقد انتقد ابن رشد فكرة عدم بقاء العرض زمانين إنقاداً حاداً ، ووصف قائليها بأنه « لا يعلم ما في قوله من التناقض » (تهافت التهافت ص ٢٣٩ وما بعدها — القسم الأول) أما ابن عربي فقد أشاد بها إشادة كبيرة ، وليكنته فهمها في ضوء نظريته في تبدل العالم مع تبدل الانقاس ، (فصوص الحكم — الفصل الشعبي ص ١٨٦ وما بعدها بشرح القاشاني) .

وإمام الحرمين (١) ، والرازي (٢) ، والآمدي (٣) .

ثم جاء متأخرو الأشاعرة فاعتبروا البقاء صفة سلبية ، بمعنى أنها تنفي عن الباري تعالى معنى لا يليق بذاته العلية (٤) .

(١) الارشاد ص ٧٨ .

(٢) المحصل ص ١٧٥ .

(٣) غاية المرام ص ١٣٦ .

(٤) الدسوقي ص ٧٩-٨٢ ، والأمير ص ٦٢-٦٤ .

(٤) المخالفة للحوادث

« فإن قال قائل : لم زعمتم أن الباري تعالى لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث أحكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقال (ولم يكن له كفواً أحد) (١) .

هكذا استدلل الأشعري على كونه تعالى مخالفاً للحوادث ، مرجعاً المسألة في جوهرها إلى قضية التخالف بين القديم والمحدث ، وفي أثره تقريباً سار الباقلاني (٢) ، وفي إثرهما سار إمام الحرمين .

فإمام الحرمين يقول في النظامية — كما سبق أن نقلنا — إن كل صفة تحتاج في تحققها إلى مخصص ومقتض ، فهي تثبت للحوادث لا للقديم ، لأن هذه الصفة المحتاجة المفتقرة لو ثبتت للقديم لدلت على افتقاره واحتياجه ، وهذا مستحيل في حق الإله تعالى .

وهو يقول أيضاً في الارشاد : إذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه ، فالعبارة الوجيزة أن يقول : يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج

(١) اللمع ص ١٩ - ٢٠ ، وقارن الشامل لإمام الحرمين ص ٣٣٧ - ٣٤٣ ، وأيضاً ص ٣٢٩ حيث يفند أجوبي ما قد يورد على كلام الأشعري هذا من اعتراضات .

(٢) الباقلاني : الإنصاف ص ٢٣ .

في ذلك استحالة تجيزه وقبوله للحوادث وإفتقاره إلى محل يحله (١) .

وهكذا أصبح الاستدلال على كونه تعالى مخالفا للحوادث بارجاع المسألة إلى التخالف بين القديم والمحدث تقليداً راسخاً في المدرسة الأشعرية حق عصورها المتأخرة (٢) .

أما أبو منصور الماتريدي فقد إلتجأ بالاستدلال متجهاً آخر ، فربط بين صفة المخالفة للحوادث وبين صفة الوحدانية ، فلو أن شيئاً من خلقه — جل وتعالى — شابهه لانفتقت وحدانيته ، (٣) ، ففي مشابهته تعالى لحلقه ففي لوحديته جل وتعالى .

ولئن ربط الأشعري بين المخالفة للحوادث وبين صفة القدم ، وربط الماتريدي بينها وبين الوحدانية ، فقد كان ذلك كله منصبا على طريقة البرهنة أو إلتجاء الاستدلال لحسب ، وإلا فصفة المخالفة للحوادث منبثة في جميع صفات الباري تعالى ، وبجميع ضروب المخالفة ، فصفاته تعالى مخالفة لسائر الصفات ، كما أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات (٤) .

(١) الارشاد ص ٦٠ .

(٢) قارن مثلاً قول صاحب الجوهرة :

وأنه لما ينال العدم يخالف برهان هذا القدم

وشروح الجوهرة المتعددة على هذا البيت .

(٣) التوحيد ص ٢٣ .

(٤) ذهب فريق من المعتزلة إلى أن ذاته تعالى تماثل سائر الذوات في الذاتية والحقيقة ، وتمتاز عنها بأحوال أربعة ، هي الوجوب والحيية والعالمية والقادرية ، وزاد أبو هاشم حالاً خامسة سماها الإلهية ، والحق =

ونعما يقول الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني : جميع ما قاله المتكلمون جمعه أهل الحق في كلمتين :

الأولى : اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فالله تعالى بخلافه .
الثانية : إعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ، ولا معطلة عن الصفات (١) .

== — كما قرره مذهب أهل الحق — أن ذاته تعالى تخالف سائر الذوات في الحقيقة ، فلفظ الذات أو عنوان الذات — وإن كان مشترك الإطلاق — لا يعنى التماثل في الحقيقة ، لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أن المعتزلة يذهبون إلى تشبيه الله تعالى بخلقه ، فالمعتزلة — كما يقرر صاحب المقاصد ص ٩٦ ح ١ — قد بالغوا في التوحيد ، حتى تفوا زيادة الصفات القديمة على الذات ، لكن المسألة في جوهرها — كما يلوح لنا — خلاف لفظي ، فالمعتزلة يقصدون من لفظ « الذات » ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (فقد المحصل ص ١٥٤ ، وشرح المواقف ص ١٦ ح ٨) ، ومن ثم فذات البارئ تعالى وذوات الممكنات مشتركة في هذا العنوان العام ، لكن حقيقته تعالى تختلف عن حقائق الحوادث بهذه الأحوال الأربعة أو الخمسة ، أما أهل السنة فيعكسون وضع القضية ، فحقيقة البارئ تعالى مختلفة عن حقائق الممكنات بدءاً وإقتهاءً ، ولكن هذا لا يمنع من أن يوضع لها « عنوان » مشترك ، هو أنها جميعاً ذوات موجودة ، ولقد أجاد صاحب المواقف حين قرر بصدد هذا القول أنه « غلط منشؤه عدم التفرقة بين العنوان وبين الحقائق التي يوضع لها العنوان » ، ولقد أسهب رجال الأشاعرة في الرد على هذه المقالة (المحصل ص ١٥٤ ، ومعالم أصول الدين ص ٤٧ — ٤٨ ، ومطالع الأنظار ص ٣٢٥ — ٣٢٦) .

ونزيد على قول الأستاذ أن ثمرة هذا الاعتقاد — عند أهل الحق — هي
 « وجود تعظيم في القلب » يمنع من التعطيل والتشبيه، فليس يكفي في القضية
 مجرد الاعتقاد العقلي المجرد، بل ينبغي أن يضاف إليه وجود ذلك التعظيم
 في الوجدان، بما يعنيه ذلك التعظيم من تمثيل جلال الله تعالى وعظمته ومجده
 وكبريائه، فمثل هذه المعاني هي حظوظ العباد من الاعتقاد بهذه الصفة،
 إنه تعالى لأعظم من كل عظيم بوجوده الدائم أزلا وأبدا، وأعظم من كل
 عظيم في علمه وقدرته وقهره وسلطانه ونفاذ حكمه، وأعظم من كل عظيم
 في أن العقول لا تصل إلى كنه صمديته، والأبصار لا تحيط بسرادات
 عزه (١).

(١) قارن في هذا الصدد: الأنصاف ص ٣٣، والرسالة القشيرية ص ٣٨،
 والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٥٢ — ٢٥٣.

نفي الجسمية عنه تعالى (١)

قد يحس القارى المتأمل أن الحديث في هذه القضية حديث قد مضى زمنه وفات أوانه ، فمعتقوها — في المحيط الإسلامى — قد ذهبت برينهم السنون ، ولم يبق من آثارهم إلا مادونته كتب المقالات ، ونصيب هذا الإحساس من الحق غير منكور ، يسد أنه لا ينبغي لنا أن نغفل عن حقيقتين اثنتين في هذا المقام .

أولاهما أن هذه القضية كامنة وراء إدعاء النصارى بتجسد اللاهوت في الناسوت (٢) ، بل وراء ادعاءات كثير من الفحل كالهندوسية والبوذية وما إليهما .

(١) تدور في هذا المجال مصطلحات عدة ، كالجسم ، والجرم ، والجوهر الفرد ، فالجرم ما يشغل حيزاً من الفراغ ، وهو بهذا أعم من الجوهر الفرد الذى لم يتركب مع أمثاله بحيث يقبل الإمتداد والقسمة ، وأعم من الجسم المتتركب من جوهرين فردين فصاعداً ، والقابل للإمتداد والإنقسام ، وفى مقابل ذلك فرق المتكلمون بين الحيز والمكان ، فالحيز للجرم ، جوهر فرد أو جسم ، والمكان للجسم الممتد ، لا للجوهر الفرد ، لأنه ليس بممتد ، ولذلك عدل الرازى (في أساس التقديس ص ٣٢-٣٣) عن نفي الجسمية إلى نفي التحيز قائلاً (وأعلم أنا إذا دللنا على كونه تعالى تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا جوهر فرد ، لأن المتحيز إن كان منقسماً فهو الجسم ، وإلا فهو الجوهر الفرد) ، ويفرق ابن تيمية بين المكان والحيز ، بأن الحيز تقدير مكان ، أما المكان فأمر موجود ، ومن ثم فمجموع الأجسام ليست في مكان ، بل في حيز (منهاج السنة ص ٢٤٩ ح ١) .

(٢) إذا أن عيسى عليه السلام لما أختص من بين كافة الناس بإبراه =

وثانيتها أن هذه القضية تتعلق — في جوهرها — بشبهات معرفية عامة ، قد تتجاوز حدود زمان بعينه أو مكان بعينه ، وقد يتوهم أصحاب تلك الشبهات في بعض ظواهر النصوص ما يستند مدعاهم .

لقد ألمعت فيما سلف إلى بعض جهود إمام الحرمين والآمدني في كشف الأغوار النفسية للتشبيه .

يقول إمام الحرمين في هذا الصدد: إن أحداً من البشر لو أراد أن يتصور الأرض برحبا برأ وبحراً وجواً لمسا تمثل منها إلا قدرأ صغيراً ومبلغاً يسيراً ، وإن أحداً من الأحياء لو فكر في حياته نفسها ، وأراد أن يمثلها في فكره لتمثلت له الحياة شكلاً متشكلاً ، وهكذا تزل الأوهام عن كثير من المخاوفات ، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب الذي لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئاً ؟

إذن فمن صفة الإله تقدسه عن التصور ، وإنما عرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره ، فكيف يستقيم على منهج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور ؟ وعن هذا المعنى عبر الصديق رضي الله عنه بقوله: العجز عن الإدراك إدراك (١) .

= الأكمة والأبرص والإنباء عن الغيوب وإحياء الموتى ، وكانت هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره ، وهي ليست من قبيل مقدورات البشر ، فيجب عند النصاري أن يكون المقتدر عليها متصفاً باللاهوت ، ومن ثم أطبقت النصاري — كما يقول إمام الحرمين — على أن المسيح إله ، وأطبقوا على أنه لا هوت وناسوت ، (الشامل ص ٥٩١ ، والإرثاد ص ٥١ ، وأيضاً الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩٨) .

= (٢) الشامل ص ٥٢٧ — ٥٢٨ .

ولقد نقلت لنا كتب المقالات والفرق عن المجسمة أقوالا كثيرة ومختلفة،
فيذهب منهم ذاهبون إلى أن الرب تعالى عما يقول الظالمون : جسم ، ثم
تعتري البعض منهم مسحة من الحياء فيقولون إنما نعني بالجسم : الموجود
أو القاسم بالنفس ، بينما يتوقع آخرون ؛ فيصفونه — تعالى جسده —
بحقيقة أحكام الأحسام من التركيب والتألف من الجوارح الأعضاء ، ويغلو
آخرون في هذا التركيب والتألف فينتهون إلى تمثيل شبه تام نعوذ بالله
تعالى منه (١) .

(١) لنصا في هذا المقام ملاحظتان :

أولاهما : إن الشك ليعترينا بإزاء بعض ما تردده كتب المقالات والفرق
بإيهاب من أقوال المجسمة الغليظة الصريحة في التثقيب والتشبيه ، كأقوال
هشام بن الحكم ، وأقوال المقاتلية أتباع مقاتل بن سليمان ، وأقوال
هشام بن سالم الجواليقي وأتباعه ، وأقوال داود الجواربي وأتباعه ،
فالباحثون في نفسيات المتدينين قد أطبقوا — كما يقول الدكتور محمد
عبد الله دراز بحق — على أنه ليس ثمة اعتقاد أيأ كانت منزلته من الضلال
والخرافة قد وقف عند ظاهر الحس واتخذ من المادة المشاهدة معبوداً
لذاتها ، ففلسا التالیه والإعتقاد في جميع الأديان ، كما يضيف الدكتور
دراز : ذات غيبية لا تراها العيون ، فليس ثمة أحد من عباد المحسوسات
كان هدفه عبادة المحسوس وحده ، بل كل أمرهم أنهم كانوا يزعمون أن
هذه المحسوسات إنما هي مهبط لقوة غيبية ، (ص ٤١ — ٤٢
الدين) .

فنحن نزعم أن مقالات أولئك المشبهة قد نقلت إلينا في صورة غير =

= كاملة ، فلا بد أن هؤلاء المشبهة قد أضافوا إلى مقالاتهم ضروباً من
المباينة ، وتخيّل أن هذه المباينة قد توارت وراء ركّام كثيف من غلظة
التشبيه ، ولذلك فقد عفى عليهما النسيان ، فنحن لا نعتقد أن مسلماً يقرأ
— في أقل القليل — فاتحة الكتاب ويردها صباح مساء . ثم يذهب إلى
هذه الغلظة في التشبيه ، دون مواربة ولا مواراة ، بل إننا لو تخيلنا
أن أصحاب هذه المقالات لم يسكفوا في حقيقة أمرهم من أهل الملة ، بل
كانوا يهوداً حاولوا الظاهر بالإسلام والدس في عقيدته ما ليس منها
فإننا لا نعتقد أن يكون أمثال هؤلاء من الغفلة والغباء بحيث يظنون
هذا التشبيه الغليظ الذي يصدم فطرة المسلم بادية ذي بدء ، بل ويشير
سخريته وامتعاضه !!

الملاحظة الثانية : هل يعتبر هؤلاء المجسمة مشبهة ، والتشبيه أو التمثيل
هو المقولة التي تصادم صراحة مع قوله تعالى (ليس كمثل شيء) وليس
تصادمها مجرد إلزام أو استلزام ؟

لقد نقل لنا إمام الحرمين عن الأشعري قولين في هذا الصدد ،
أولهما أن هؤلاء المجسمة مشبهة ، « فالغلاة من المجسمة مشبهة حتى وإن لم
يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل وإن أبوه وامتنعوا منه » (ص ٢٩٠ الشامل) ،
ويأخذ الفخر الرازي بهذا الرأي بناءً على أن الأجسام متماثلة ، وحينئذ
يكون التشبيه لازماً لهؤلاء . (أساس التقديس ص ١٩٦ وقارن البياضى :
إشارات ص ١٠٩) .

(١٢ — هوامش على العقيدة)

ومهما يكن من شيء فلقد أمهم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة في الرد على هذه النزعات التجسيمية والتصدى لها ، ولعل أبرز ما تقوم عليه هذه الردود هو التفرقة بين القديم والحادث ، فخاص الأجسام إنما هي خراس قديمان ،

= وثاني هذين الرأيين للأشعرى ، أن المشبه من أقر صراحة بالتشبيه ، وأما القائل بالتجسيم أو المسكان أو الجهة الذي ينفي عن نفسه التشبيه فليس بمشبه ، فليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً يصح وصفه به ابتداءً ، يأخذ ابن حزم بهذا الرأي الثاني ، ودفن قال إنه تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبهاً ، ولكنه الحد في أسماء الله تعالى ، الفصل ص ١٢٠ ٢٠ و لعل وراء تسامح ابن حزم في هذه النقطة سبباً ليس هذا موضع البحث عنه !!!

(٢) إذن فلدينا — كما يقول البياضى : إشارات المرام ص ١٠٩ والكتبوى ص ١٦٢ — ١٦٣ — ١٦٤ — مجسمة مشبهة ، وهم أصحاب التجسيم الغليظ الذين يجهلون على القول بأنه تعالى جسم كالأجسام ، ولدينا مجسمة مسترة تحت قولهم (جسم لا كالأجسام) ، قارن في هذه النقطة : الفخر الرازى (أساس النقديس ص ١٩ — ٢٠ — ٢٣) والقاضى عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة ص ٢١٨ وما بعدها) ، وإمام الحرمين (الشامل ص ٤٠٦) والماتريدى (التوحيد ص ٣٨) . حيث يشتركون جميعاً في محاولة فضح تستر المجسمة المسترة تحت قولهم (جسم لا كالأجسام) وإخراجهم من هذا الجحر الذى يختبئون فيه ، وقارن أيضاً (ص ٢٥ ٨ مواقف ، و ص ٤٩ ج ٢ المقاصد) حيث يجهلان الخلاف مع المجسمة المسترة بدور حول التوقيف المجرد .

المحدثات ، وهي الدليل على احتياجها إلى الصانع ، فلو كان الله — جل وتعالى وققدس وتنزه — جسماً لكان محدثاً مثل الأجسام ، محتاجاً مثلها إلى صانع ، وتدور بذلك على المشبهة حيرتان ، كما يقول إمام الحرمين ، فإما أن يقولوا بأن الخالق كالمخلوق حادثان ، وإما أن يقولوا إن المخلوق كالخالق قديمان ، وفي كلا القولين انخلاع عن رتبة المنقول والمعقول جميعاً .

لقد قال بمجمل هذا القول الأشعري (١) ، ثم وافقه كثير من الأشاعرة (٢) ، وقال به أيضاً أبو منصور المتريدي (٣) ، ووافقه عليه

(١) اللمع ص ١٩ — ٢٠ وقد أوردنا نص الأشعري مراراً قبل ذلك .

(٢) قارن : الباقلاني (الأنصاف ص ٣٣) وإمام الحرمين (الشامل ص ٣٢٩ وما بعدها و ص ٤١١) فالرجلان يوردان نفس كلام الأشعري تقريباً ، ثم يزيد الجويني إيراد اعتراضات الخصوم على حجة الأشعري ، ويقوم بتفنيدها ، وكذلك الغزالي (الاعتقاد ص ١٢٧) وكذلك الرازي (معالم أصول الدين ص ٤١) ، وأما الآمدي فينقد تلك الفسكرة (غاية المرام ص ١٨١) . بما هو قريب من كلام الطوسي في نقد المحصل ص ١٥٨ ، ولقد سبق لإمام الحرمين أن استشعر مثل هذا الاقتقاد ، وأجاب عنه بجوابين (الشامل ص ٥١٦ — ٥١٧) .

(٣) يقول أبو منصور (إن الجسم هو ذو الجهات ، وأنه اسم لما يحتمل النهايات ، أو أنه اسم لذى الأبعاد ، فغير جائز القول به في الله تعالى ، فهذه أدلة الخلق وإمارات الحدث ، وهو تعالى ليس كمثله شيء) ص ٣٨ التوحيد ، وأيضاً : تأويلات أهل السنة ص ٨٤ ج ١ .

معظم الماتريدية (١)، وقرره عبد الجبار على لسان المعتزلة (٢).

(١) نفس هذا الاستدلال هو مانجده لدى أبي المعين النسفي (بحر الكلام ص ١٨) ولدى ابن الهمام (المسيرة ص ١٣-١٤) ولدى البياضى (إشارات المرام ص ١٠٩).

(٢) يقرر القاضي عبد الجبار هذا الاستدلال على النحو التالى (لو كان تعالى جسماً لكان محدثاً ، لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك عن المحدث يجب حدوثه لاحالة ، وقد ثبت له تعالى القدم) ص ٢١٨ شرح الأصول الخمسة ، ثم يقرر القاضي نفس الاستدلال بعبارة أخرى قائلاً (لو كان الله تعالى جسماً — ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة — لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام، أو أن تسكور الأجسام قديمة مثله تعالى ، لأن المثليين لايجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه) ص ٢١٩ المصدر السابق .

وعلى حين قرر عبد الجبار ذلك على لسان المعتزلة ، عقد إمام الحرمين فصلاً من كتابه الشامل (ص ٤١٤-٤١٩ ، وكذلك ص ٥٢٨) أبان فيه عن «عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسماً ، ومبعث هذا العجز — من وجهة نظره — أنهم — يعنى المعتزلة — قد اعتمدوا فى كثير من نقاط مذهبهم — كنفى الرؤية ونفى الصفات الزائدة على الذات — على التمسك بمقتضى الأمر فى الشاهد ، دون أن يوضحوا العلة فى الجمع بين الشاهد والغائب ، فهم يقولون مثلاً أن القديم تعالى ليس بمرتضى ، لأنه لو كان مرتباً لوجب أن يتصل به الشعاع البصرى ، وحين طولبوا بالدليل على الجمع بين الغائب والشاهد لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بمقتضى الأمر فى الشاهد ، وقياساً على ذلك فيجوز للمجسمة أن يقولوا لهم إننا لم نشهد خالقاً فى الشاهد إلا جسماً ، فهكذا يكون الأمر فى الغائب ، وليس للمعتزلة =

وفيما خلا هذا الاستدلال توجد عدة استدلالات أخرى أحقها بالذكر
فما أورده الأشعري نفسه ، فلو كان البارئ - جل وتعالى - جسماً
لاستحال أن يخلق جسماً مثله ، فكأن الأشعري يلزم المجسمة بأحد أمرين
إما التخلي عن تجسيمه تعالى ، وإما القول بأنه سبحانه ليس خالقاً
لعالم^(١) .

بل إن من الممكن توظيف ما ذكره الأشعري في الرد على ملاحظة
نصر من الماركسيين القائلين بأن المادة هي صانعة العالم ، بما تحتوي عليه
من قوانين الحركة الجدلية^(٢) .

وبين التجسيم بطلانه الجلي والتزيه بأحقية الجلية يجيء الموقف
الملتبس لابن رشد ، فهو يقرر بادية ذي بدء أن الشرع قد أمسك عن
الحديث عن الجسمية من جهة ، لكنه صرح بالوجه واليدين وغيرهما من
جهة أخرى ، وبهذا كان الشرع - في ظن ابن رشد - أقرب إلى التصريح
بإثبات الجسمية منه إلى نفيها ، ومن ثم ينتهي ابن رشد إلى أنه من الواجب
أن لا يصرح بالجمهور في الجسمية بنفي ولا إثبات^(٣) .

وإن تعجب فعجب ما يسوقه ابن رشد من مبررات لهذه النتيجة ،
فرفوع الجمهور تحت سطوة الحس والخيال ، وصعوبة تخلصه من سيطرتها
= - وحالهم هذه - أن يطالبوا المجسمة بالعلة في الجمع بين الشاهد والغائب ،
فأولى بالمعتزلة أن يطالبوا أنفسهم بذلك أولاً .

(١) الشامل ص ٤١٣ .

(٢) قارن : صدر الدين الشيرازي (الأسفار الأربعة ص ٢٠٤ المجلد
الأول) حيث يتناول نفس القضية باستفاضة أعنى استحالة أن يوجد
الجسمي جسماً .

(٣) المكشف عن مناهج الأدلة ص ١٧٠ - ١٧١ .

هو أحد المبررات التي توجب عدم التصريح في المسألة بقى ولا إثبات ، فالجمهور — كما يقرر — يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأما ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم إن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ، لاسيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل ، (١) .

هكذا يصبح المانع موجبا عند ابن رشد ، أي أن الحس والخيال اللذين جهد المنزهون في مساعدة الجمهور على تجاوزهما والاعتلاء عليهما يصبحان هما ذاتهما — عند ابن رشد — مبررا لأن نخضع عقائد الجمهور لهما ، وأن نسايرهما ونتملقهما .

ولو كان وجود الصعوبات مبررا للخضوع لهما ومسايرتها لماسست الأديان الصحيحة شيئا مما ألفه الناس من عقائد فاسدة قد ألفوها واعتادوا عليها ، وبحسبنا أن نعى معنى الدعوة إلى الإيمان بالغيب في المجتمع الوثني الغليظ لنذكر هذا بجلاء .

والمبرر الثاني لعدم التصريح للجمهور بقى أو إثبات هو — في ظن ابن رشد — ضعف الدليل الذي يستدل به الأشاعرة على فنى الجسمية ، فهذا الدليل مبنى على حدوث الأجسام ، وهذا بدوره مبنى على حدوث الأعراض ، وهذه القضايا — في نظر ابن رشد — ليست برهانية (٢) .

وفات ابن رشد في هذا المقام أمران ، أولهما ما تقرر عند العقلاء من أن عدم الدليل في نفسه لا يدل على عدم المدلول في نفسه ، فلو لم يوجد العالم مثلاً لم يدل ذلك على عدم الصانع (٣) ، فلو افترضنا أن دليل الأشاعرة

(١) المصدر السابق : ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٢) المصدر السابق : نفس الصحيفة .

(٣) قارن : شرح المواقف ص ٢٣ — ٢٤ ج ٢ .

غير برهاني ، بل لو افترضنا عدمه مطلقاً ، فإن ذلك لا يعنى عدم مدلوله ، وهو نفي الجسمية عنه تعالى .

وثانى الأمرين أن للمعتزلة والماتريدية — بل وللأشاعرة أنفسهم — طرقات أخرى للبرهنة على نفي كونه تعالى جسماً ، والأدلة — كما قال إمام الحرمين — مختلفة الوجوه ، وللمستدل على أن يستدل على نفس المدلول بوجوه آخر (١) .

أما المبرر الثالث في نظر ابن رشد فهو أن نفي الجسمية ينجم عنه الارتباب في كثير مما صرح به الشرع ، كإثبات الرؤية ، وكنزول الوحي من السماء ، لأن الذهاب إلى تأويل هذه الأمور يؤدي — في زعمه — إلى تمزيق الشريعة ، وإلى إبطال الحكمة المقصودة منها (٢) .

وفات ابن رشد ههنا أن نفي الجسمية — لو تقرر في الذهن — فسوف يلحق ذلك ضوماً ساطعاً لفهم هذه النصوص ، ونفي الجسمية — الذي تدل عليه الآيات المحكمات — هو الأساس المحكم الذي يفهم به جمهور المسلمين — بفضلته تعالى — هذه النصوص ، وهو فهم برى من أى تصور جسماني ، وما فعله ابن رشد هو أنه ترك مسألة الجسمية معلقة أو كالمعلقة ، بلا نفي ولا إثبات — ثم ذهب إلى مسائل الرؤية والنزول وما إليها ، ولو أنه قد بدأ بتزييه تعالى عن الجسمية بأذى ذى بدء ، لتلاشى ما ظننه من هذه النصوص .

وحين يتأمل المرء قوله تعالى (ويسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) يدرك أنه تعالى قد جعل من الروح نافذة على عالم الغيب ، ومن ثم فهي مثال له وأتمودج ، فسكاً أن الروح ليست جسماً ، وهي مدبرة للجسم ، فسكذلك أمره تعالى .

(١) الشامل ص ٩٧ وما بعدها .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وبهذا الفهم المستقيم فهم الأشاعرة الآية الكريمة ، يقول إمام الحرمين في نص سابق من النظامية (لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا (بالحواس والأوهام) الروح لم يجدوا إليه سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس ، فليس لوجود الروح خفاء ، وليس إلى درك حقيقته سبيل ، ولا طريق إلى جمود وجوده بسبب العجز عن إدراك حقيقته ، كالألأكه يعلم بالتسامع والاستفاضة الألوان ولا يدرك حقيقتها) .

فالروح إذن غير جسمانية ، ونحن لا ندرك حقيقتها ، بل ندرك آثارها ، فنسلم بوجودها ، وبهذا تصبح مثالا لخالقها ، فهو — جل وتعالى — غير جسماني ، ونحن لا ندرك حقيقته المقدسة ، بل ندرك آثاره ، فنسلم بوجوده جل وتعالى .

أما ابن رشد فقد قلب الأمر رأساً على عقب ، فقد ادعى أن الجمهور عاجز عن إدراك الروح كوجود غير ذي جسم ، ثم اتخذ من هذا العجز المدعى مبرراً للقول بأنهم أيضاً عاجزون عن معرفة هذا المعنى بالنسبة له تعالى ، يقول ابن رشد (لأنه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك برهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهو النفس ، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن للجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة النفس علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى في الباري سبحانه) (١) .

ولقد فات ابن رشد ههنا أن يفرق بين أمرين ، إمكانية معرفة الجمهور « لوجود » الروح ، وإمكانية معرفة الجمهور « لحقيقة » الروح ، فالجمهور يمكن لهم معرفة « وجود » الروح كوجود غير ذي جسم ، ولا عسر في هذا ولا مشقة ، فيسكن لمن لديه أقل مسكة من إدراك أن يتأمل حال الميت

الذى لم ينقص من أعضائه ولا جوارحه شيء ليدرك أن الفرق بينه وبين
الحى ليس سوى أمر ليس بذى جسم .

لكن الجمهور — بل الخاصة بل خاصة الخاصة — محجوبون عن المعرفة
اليقينية و بحقيقة ، هذا الموجود الامادى و كنهه و خصائصه ، وما الروح
فى هذا كله إلا مثال لعالم الغيب الذى ندرك وجوده ، ولا ندرك حقيقة .

ومن خلال ذلك كله يناقض ابن رشد نفسه فى مواطن كثيرة :

(أ) فتراه يقرر فى مواطن أنه يجب أن ينهى الجمهور عند السؤال فى
أمر الجسمية ، وأن يحجب من سأل عن ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله
شيء) (١) ، ثم إذا به بعد قليل يقرر أن من حق الجمهور أن يسألوا عن
ماهيته تعالى ، بل إنه ليقدر أن هذا السؤال طبعى للانسان وليس يقدر
أن يتفك عنه ، (٢) .

فهل ترى ما فى كلام ابن رشد من تفاوت ؟ ينهى الجمهور عن السؤال
عن الجسمية ، ثم يقرر مشروعية السؤال عن الماهية ؟

(ب) ونفس التناقض تجده فى تقريره لجوابي السؤالين ، فجواب أولهما
هو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ، ولا ريب أن فى هذه الآية المحكمة
تقريراً لاختفاء فيه لنفى الجسمية عنه تعالى ، أى أن الإجابة عن السؤال
بأن هو تعالى جسم ، إنما هى فى ضوء الآية السكريمة : إنه سبحانه ليس
جسماً بالقطع واليقين .

وجواب ثانيهما — فى نظر ابن رشد — أن يقال للسائل : إنه تعالى
نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله تعالى به نفسه ، فى كتابه على جهة

(١) نفس المصدر ص ١٧١ .

(٢) المصدر عينه ص ١٧٤ .

ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته ، ثم يضيف ابن رشد قائلا ،
« وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه
أفء محسوس تعجز الأبصار عن دركه وكذا الأفهام ، مع أنه ليس بجسم ،
والموجود عند الجمهور هو المحسوس ، والمعدوم عندهم هو غير
المحسوس (١) » .

فن الواضح إذن من كلام ابن رشد أنه يلجأ إلى اسمه تعالى (النور)
لكونه محسوساً ، لكنه غير جسم ، أي أنه يقول للجمهور لأنه تعالى غير
جسم ، فكيف يريد للجمهور أن يفهم هذا ، وهو يقول في
الوقت نفسه إنه لا ينبغي أن يصرح لهم لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم ،
وكيف يريد هذا وهو يقول إن الشريعة أقرب إلى التصريح بإثبات
الجمعية ؟

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أفلم يظن ابن رشد إلى أن الله تعالى
قد أضاف النور إليه جل شأنه في قوله (مثل نوره) وفي هذا دلالة — أي
دلالة — على أنه تعالى ليس هو النور ، وإلا لكان هذا من إضافة الشيء
إلى نفسه وهو محال ، كما قال الفخر الرازي بحق (٢) ؟ نقول ألم يظن ابن
رشد إلى هذه الإضافة وهو يصرح في النص السابق بقوله (على جهة
ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته) ؟

وما أجود ما ذكره البيهقي في هذا الصدد (ولا يجوز أن يتوهم أن الله
سبحانه وتعالى نور من الأنوار ، فإن النور تضاده الظلمة وتعاقبه قزيله)
ويروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى (الله نور
السموات والأرض) الله هادي أهل السموات والأرض ، مثل نوره —

(١) المصدر نفسه ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٤٧ .

أى مثل هداه فى قلب المؤمن كما يكاد الزيت يضيء قبل أن تمسه النار ،
فإذا مسته النار ازداد ضوءا على ضوء (١) .

إن موقف ابن رشد من مسألة الجسمية مليء بالثغرات الجلية ، ولا نريد
أن نسارع إلى اتهام ابن رشد بما كاله له خصومه وأنصاره على السواء ،
بل نجابهه بقول جده ابن رشد الفقيه فى (المقدمات) : لا يجوز عليه
تعالى ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، والزوال والانتقال ،
ولا تحويه الأزمنة ولا تحيط به الأمكنة (٢) .

لكن الذى نستطيع قوله بما يقارب اليقين هو أن ابن رشد قد ابتغى
أن ينزل إلى الجمهور موضحا بالحقيقة وبينما ابتغى المنزهون أن يرتفعوا
بالجمهور إلى مستوى الحقيقة .

(١) البيهقى : الأسماء والصفات ص ٨١ ، وقارن : الرازى المصدر السابق
ص ٣٤٦ - ٣٤٨ ، وأيضا : بحر الكلام لأبى المعين النسفى ص ١٩ .
(٢) زاهد الكوثرى : هامش الأسماء والصفات ص ٢٩٢ .

منهج إمام الحرمين في فهم ظواهر الكتاب والسنة

قد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ،
وامتنع على أهل الحق فحواها ، ولا جرائها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب
اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب ، وفيما
صح من سنن النبي ﷺ ، وذهبت أئمة السلف إلى الافكفاف عن التأويل
ولا جراه الظواهر على مواردّها ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه .

والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأئمة ، فالأولى
الاتباع ، وترك الابتداع ، والدليل السمعى القاطع في ذلك أن إجماع
الأئمة حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة .

وقد درج صحب النبي ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ، ودرك ما فيها ،
وهم صفوة الإسلام ، والمستقلون بأعباء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهداً
في ضبط قواعد الملة ، والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه
منها .

فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً أو محتموماً لأوشك أن
يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة ، وإذا تصرم عصرهم
وعصر التابعين رضى الله عنهم عن الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً
بأنه الوجه المتبع بحق .

فعلى كل ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض
في تأويل المشكلات ، ويكل معانيها إلى الرب تعالى .

وعند إمام القراء وسيدهم (١) الوقف على قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) من المزائم، ثم الابتداء بقوله (والراسخون في العلم).

وما استحسّن من إمام دار الهجرة مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة.

فلتجر آية الاستواء والمجي وقوله تعالى (لما خلقت بيدي) و (ببق وجه ربك) وقوله (تجربى بأعيننا) وماصح من أخبار الرسول عليه السلام كخبر النزول وغيره على ما ذكرنا، فهذا بيان ما يجب لله تعالى.

القارىء لهذا النص الهام يدرك بجلاء أن إمام الحرمين يعضد بقوة منهج السلف في فهم نصوص الكتاب والسنة، ويدرك بجلاء أيضا أن إمام الحرمين قد لاذ أخيرا بالحصن المنيع بعد تجواله في ميادين التأويل العقلي، بل وريادته فيها (٢).

إن السلف قد أمعنوا النظر في هذه المسألة، وأدلو فيها بعبارات موجزة، تكشف عن بصيرة نافذة (الرحمن على العرش استوى) كما وصف نفسه، لا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع) أو (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) أو (الكيف مجهول والاستواء غير معقول) (٣).

(١) هو أبو عمرو (الشامل ص ٥٥٠).

(٢) كما يتبين ذلك من كتابيه (الارشاد) و (الشامل)، وهذا مما يؤيد ما ذكره صاحب اللمعة من أن النظامية هي من أواخر مؤلفات الجويني (زاهد السكوثري - هوامش النظامية ص ٢٥)

(٣) قارن البيهقي: الأسماء والصفات ص ٤٠٨ وما بعدها، والخواص الكبرى - لابن تيمية ص ١١١ وما بعدها.

في ضوء هذه العبارات — وكثير غيرها — يمكن لنا فهم موقف السلف
على النحو التالي :

١ — فالسلف يعرفون أن لهذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة
معان يمكن فهمها بمعرفة اللغة ومعرفة دلالات الألفاظ ، ولا يعقل أن
يكونوا على غير علم بهذه الدلالات وبسياق الآيات وسباقها وخلفها .

٢ — وهم يعرفون أن من الممكن لإعمال العقل — بقدراته التأويلية —
في فهم هذه الألفاظ ، وكيف لا ، وهم يرون المعتزلة وأضرابهم يوغلون
السير في هذا المنحى إلى حده الأقصى .

٣ — ثم هم يعرفون — بل يقطعون — بأن لهذه الألفاظ معان أخرى
حقيقية استأثر بعلمها الله تعالى وسوله ، وهذه المعاني الحقيقية هي مآل
الألفاظ وحقائقها ، ويقطعون — في الآن نفسه — بعجز العقول البشرية عن
درك تلك المعاني ، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم ولا مداركهم في اكتسابها
أصلاً وابتداءً .

وما أجود ما ذكره إمام الحرمين في هذا النص حين لخص موقف
السلف في ثلاث نقاط ، تنزيه الرب عن صفات المحدثات ، وعدم الخوض
في تأويل هذه النصوص ، والاعتقاد بأن لها معان حقيقية يعلمها الله تعالى
ورسوله .

هذا الموقف التفويضي البسيط العميق معاً أوصد السلف منذ اللحظة
الأولى أمام الفكر البشري كل محاولة للولوج إلى حرم الصفات المقدسة ،
سواء بمعونة اللغة ، أو بمعونة العقل (١) .

(١) ولذلك فقد أصاب إمام الحرمين حين قرر أن هؤلاء المفوضة
« ممن لا يستجدون أن تكون في القرآن الكريم أسرار لا يعلم عليها »

وموقف المفوضة بهذا التقرير موقف «عقلي» متماسك متسق ، نقول هذا برغم ما قد يبدو في التعبير من تناقض ، إذ كيف يكون موقف أولئك الذين «ألجوا» العقل عقليا ؟ .

نقول إن الصفة - أية صفة - إنما هي صفة لذات ، وهي إذن لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات ، فكيف يكون الأمر حين تكون الذات أجل من التصور ، وأرفع من الإدراك ؟ .

لا جرم أن صفاتها تكون كذلك ، وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو أسمى مراقب الادراك .

نقول : إنه موقف «عقلي» متماسك ، لأنه يلجم العقل بالعقل نفسه ، ويثبت عجز العقل عن الادراك بالعقل نفسه ، ويسلم قياد العقل إلى باريه بالعقل نفسه .

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة في منطق العقل كما هو بدعة في منطق الشرع ، إذا السؤال عن ماهية الذات وصفاتها ينبغي أن يسبق بمعرفة ما إذا كانت تلك الذات وصفاتها ممكنة الادراك أو غير ممكنة .

وموقف المفوضة - بهذا التقرير - أسلم وأعلم في آن معاً ، أما أنه أسلم فلأنه لم يغامر بزورق العقل البشري في محيط لا ساحل له ولا قرار ، بل

= الخلاق ، والرب تعالى مستأثر بعلمها ، مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق لا يكون مما تمس الحاجة إليه في عقد أو قضية تكليف ، (الشامل ص ٥٥٠ - ٥٥١) ، ونفس هذا هو ما نقله ابن قدامة المقدسي عن أحد فقهاء المدينة : إن لله تبارك وتعالى علماً علمه العباد وعلماً لم يعلمه العباد ، فمن طلب العلم الذي لم يعلمه العباد لم يزد من الله تعالى إلا البعد (ذم التأويل ص ٣٠) .

أوكل المعنى إلى الله تعالى بدءا وانتهاء ، أما أنه أعلم ، فلأنه عرف محدودية المعارف وقصور وسائل المعرفة ، وعرف - في الوقت نفسه - لا محدودية المعروف (١) ، وصدق الشافعي حين قال عن السلف (هم فوقنا في كل علم وعقل ، ودين وفضل ، وكل سبب ينال به علم ، أو يدرك به هدى (٢)) .

وموقف السلف بهذا التقرير موقف تنزيهي كأكمل ما يمكن أن يكون التنزيه ، لأنه قد أضاف الصفات إلى الذات كالأجلا ، ورفعة وبهاء ، كما أضافها إليه تعالى علما وإدراكا ، وتحققا واتصافا ، وهو موقف مثبت كأدق ما يكون الإثبات ، لأنه لم يدع صفة من الصفات الواردة في نصوص الشرع إلا أضافها إليه تعالى على السكال والتمام ، إنه الموقف الذي جمع بحق بين أطراف القول المحكم (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) .

وهو فوق ذلك كله موقف عملي يوفر للعقل البشري طاقاته كيلا يهدرها في جهد لا طائل ورائه ، والله در ابن قدامة حين قال (إن هذا (البحث العقلي) مما لا يحتاج إلى معرفته ، لأنه لا عمل تحته ، ولا يدعوا إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية) (٣) .

فهذا محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة يقول : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي روتها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل ، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي

(١) ومن اللافت للنظر أن كانط قد انتهى في المعرفة إلى شيء مما انتهى إليه السلف ، فالعقل النظري عنده لا يدرك إلا ما هو داخل إطارى الزمان والمكان ، أما ما وراءها فغوض العقل النظري فيه غير مشروع .

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ١٥٨ ح ٤٠ .

(٣) ذم التأويل ص ٤٠ .

ﷺ ، وفارق الجماعة ، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ، بل أفتوا بما في
الكتاب والسنة ثم سكتوا (١) .

وهذا هو إمام أهل المدينة عبد العزيز بن أبي سلمة يقول (كلمة الألسن
عن تفسير صفته ، كما انحصرت العقول دون معرفة قدره) (٢) .

وهذا هو سفيان بن عيينة يقول : ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه
في كتابه فقرأته تفسيره ، وليس لأحد أن يفسره (٣) .

وهذا هو الإمام أحمد يقول : هذه الأحاديث تؤمن بها ونصدق ،
لا كيف ولا معنى ، ولا نصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه (٤) .

فانظر ماذا ترى في قول السلف : انكشاف عن التأويل البشري ،
والسناد للعلم بالصفة إلى الموصوف بها ، وسكينة في الصدر ، وبرد في
القلب ، وطمانينة في الوجدان .

(١) المصدر السابق ص ٤٧ ، ومختصر العلو للذهبي ص ١٥٩ والتسعينية

لابن قيمية ص ١٠ .

(٢) الخوية ص ١١٣ — ١١٤ ، التسعينية ص ٧٨ .

(٣) البيهقي : الأسماء والصفات ص ٣١٤ .

(٤) ابن قدامة : لمعة الاعتقاد ص ٣ ،

(١٣ — هوامش على العقيدة)

٥ - القيام بالنفس

لعل أبسط ما يمكن قوله بصدد هذه الصفة هي أنها تعبير عن كونه تعالى الغنى بالإطلاق ، والمتعالى عن الافتقار لشيء من الأشياء ، القيوم بذاته ، والذي تقوم السماء والأرض بأمره ، جل وتعالى ، وتقدس وتنزه .

ومن هنا قرر الأستاذ أبو إسحاق أن القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحل ، والمستغنى عن المخصص ، وسار لإمام الحرمين في نفس الدرب ، وتبعه متأخرو الأشاعرة (١) .

ولكن ما معنى استغناؤه تعالى عن المحل ؟

لقد فسر البعض المحل بمعناه المتبادر ، وهو المسكان ، بينما فسر البعض المحل بأنه الذات ، فالبارئ تعالى ذات متصفة بصفات ، ومن ثم فإن ذاته المقدسة ليست صفة تحتاج إلى ذات تقوم بها ، بل هي ذات قائمة بنفسها ، ولها من صفات الكمال ، ونعوت الجمال والجلال ما يليق بها (٢) .

ويلوح لنا أن أبا إسحاق ثم إمام الحرمين من بعده هما أول من فسر المحل بتفسيره الثاني ، واستدلوا على نفى احتياجه تعالى إلى المحل - بهذا المعنى المحدد - بأنه تعالى لو افتقر إلى المحل لكان المحل قديما ، واسكان هو - جل شأنه - صفة له ، لأن كل محل موصوف بما قام به ، ولو كان -

(*) لم يتعرض إمام الحرمين لهذه الصفة في النظامية .

(١) الارشاد ص ٣٣ ، والشامل ص ٥٢٦ .

(٢) وحين أحس إمام الحرمين أن هذا التفسير يدخل فيه الجوهر ، إذ الجوهر مستغن عن ذات يقوم بها ، لأنه قائم بنفسه ، كانت إضافة الاستغناء عن المخصص هامة جدا بالنسبة إليه ، وذلك لإخراج الجوهر الذي يحتاج - دون البارئ تعالى - إلى المخصص . ص ٢٣ الارشاد ، ص ٥٢٦ الشامل .

عزاسمه — صفة لما صح أن يتصف بصفات أخرى كالعلم والقدرة وغيرهما (١) ،
وتبعهما في ذلك أيضاً متأخرو الأشاعرة (٢) .

هذا التفسير الثاني — برغم ما قد يبدو فيه من بعد — قد أضى اليوم على
قدر من الأهمية في مواجهة بعض التيارات الفلسفية المعاصرة ، التي انتهت
إلى برجسون وصمويل ألكسندر — إلى القول بأنه — جل وتعالى — صفة
وليس ذاتاً .

فالفيلسوف الفرنسي (برجسون) يرى أن الاله هو المركز الذي تتبع
منه العوالم ، ولكن (إلهه) ليس ذاتاً مشخصة ، بل هو انبثاق مستمر ، أو
نبع متواصل ، فالحب الالهي — كما يزعم — ليس شيئاً متعلقاً بالله ، وإنما
هو الله نفسه ، وعنوان كتابه الشهير (التطور الخالق) ينفي عن هذه الفكرة
على نحو واضح ، يقول برجسون في تضاعيف هذا الكتاب (الاله هو
المركز الذي تنبثق منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة ، ولكن
بشرط ألا ننظر إلى هذا المركز نظرتنا إلى شيء من الأشياء ، بل نظرتنا
إلى انبثاق مستمر ، والله — بهذا المعنى في زعمه — ليس كائناتاً تاماً نهائياً ، بل
هو حياة دائبة ، وعمل وحرية (٣) .

(١) الارشاد ص ٣٤ .

(٢) السنوسي : ص ٨٥ وما بعدها ، والبيجوري ص ٣١ ، والأمير ص ٦٦ ، وإن
كانوا جميعاً قد أحسوا بما في هذا التفسير الثاني من بعد ، ومن ثم أخذ بعضهم
يعزو ذلك القول إلى النصاري إلزاماً واستنتاجاً ، بينما عزاه البعض الآخر
إلى الباطنية كذلك ، في حين مال بعض ثالث إلى فهم المحل بالتفسير المتبادر
وهو الممكن ، متعللاً بجواز فهمه على كلا التفسيرين .

(٣) التطور الخالق (ترجمة محمود قاسم ص ٢٨٣) وأيضاً جان فال :
الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ص ١٤٢ وما بعدها .

وقريب من هذه النزعة مذهب إلبه الفيلسوف الانجليزى (صموئيل
الـكـسـنـدر) فى كتابه الشهير (الزمان والمكان والالوهية)، وعنوان الكتاب
ففسه يوحى بهذه الفسكرة، أعنى اعتباره لإلهه مجرد صفة، فتممة فرق -
فى نظر الكسندر - بين الالوهية والاله، فالالوهية - عنده - مجردة كيفية
عليا، أما الاله فهو موجود يتصف بالالوهية، الالوهية التى يؤمن بها
مجرد صيرورة طبيعية مستمرة، أما الاله فهو مبدأ متعال مفارق، الالوهية
التى يؤمن بها مجرد خاصية، أما الاله فهو موجود يؤثر فى العالم على نحو
خاص، ومن هنا فالإله فى نظره هو الخبرة الدينية، وليس الاعتقاد بوجود
إله خالق (١).

لقد ورثنا فى المدرسة الأشعرية طريقتين فى تفهيد مثل هذه الدعوى،
أولاهما طريقة إمام الحرمين التى ألمعنا إليها منذ برهة، ومؤداها أنه - جل
وتعالى - لو كان صفة لاحتاج إلى محل يقوم به، ولما يترتب على ذلك أنه
لا يصح اتصافه بصفات العلم والقدرة والحياة، فإذا وصف برجسون إلهه
بصفة ما، أو صنع الكسندر نفس الصنع فقد تهاوى ادعاؤهما من أساسه،
لأن الصفة لا يصح أن توصف بالصفة (٢).

وثانيتهما طريقة بعض المتأخرين من الأشاعرة، ومفادها أنه تعالى
لو افتقر إلى محل، أى ذات يقوم بها، لما كان أولى بالالوهية من المحل الذى
افتقر هو إليه (٣).

ونضيف نحن أن مثل هذا الاتجاه الفلسفى الذى أقمنا على ذكره يبدو بآبصار

(١) زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ١٦٦-١٦٩.

وجان فال: طريق الفيلسوف ص ٤٦٨.

(٢) قارن: الارشاد ص ٣٤.

(٣) السنوسى ص ١٣٣.

العالم أصلاً بدون إله خالق ، ثم يحاول أن يستعير بعض صفات الله — كما وردت في الأديان — لكي يخلعها على جانب من هذا العالم الخلق ذاته ، فيخاطبهم برجسون على ما أسماه « بالديمومة » أو الزمان المستمر ، ويخلعها ألكسندر على ما يمكن أن يسمى « بالصيرورة » أو « الكيفية العليا » ، وإن ! نحن نخذع أنفسنا إذا اعتبرنا مثل هذا الاتجاه مؤلهاً من أساسه ، وإن أفرد في فلسفته مكاناً قصياً لما أسماه بالالوهية .

ثم ماذا يعنى الشق الثانى ، وهو استغناؤه تعالى عن المخصص ؟ إن كيان العالم كله — بما فيه من افتقار وعوز وحاجة — ينطق باستغناء بارئه عما سواه ، وكيف يمكن أن تقوم لهذا العالم قائمة بدون استناد إلى الغنى المطلق الذى لا تعتوره حاجة ولا يشوبه افتقار ؟ ومن ثم فإن كون المولى تعالى قديماً باقياً يعنى كونه تعالى مستغنياً عن المخصص .

ولله در أبى منصور الماترىدى حين قرر أن دلالة العالم على بارئه إنما هى « على الخلاف لا على الوفاق » ، فإزاء الاستحالة والزوال على العالم دليل على أن بارئه لا تجوز عليه استحالة ولا زوال ، ووجود الأحوال المختلفة المتضادة فى العالم دليل على أن مدبره واحد ، وجهل العالم بمبادئه ، وعجزه عن إصلاح ما فسد منه دليل على قدرة مدبره وحكمته وعلمه ، فصار دليل إثبات المحدث عجز المحدث ، ودليل علم المحدث جهل المحدث (١) .

٦ - الوحدانية

فصل في الوحدانية

فإن قيل لم لم تدرجوا إثبات الوحدانية في قسم من الأقسام الثلاثة؟ قلنا ذكرنا ما يجب لله تعالى، وما يستحيل عليه، ويجوز في حكمه، فالسؤال على تقرير مديد كان يقع وراء الضبط المقصود، فأنزل هذا الأصل عن ترتيب المعتقد ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به المييب.

فإن قيل فهل ارتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى، فإن الوحدانية صفة، قلنا: محصول الوحدانية يؤول إلى نفي من سوى الواحد، فليست صفة ثابتة.

فإن قيل فهل ألحقتم القول في ذلك بما يستحيل، فإن تقدير الثاني محال؟ قلنا نحن ضمننا هذا الفصل ما يستحيل في صفة الاله، ولم يلزم أن نذكر كل محال، وليس تقدير الثاني متعلقا بصفة الاله الحق.

وسبيل من انتهى إلى هذا الموضع أن لا يتبرم بترديد القول في الترتيب، فإن أمرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها.

يتناول إمام الحرمين في هذا النص نقطة تبدو لنا شكلية، فهي تتعلق بترتيب صفة الوحدانية في سلم الصفات، وأين توضع في أقسامها الثلاثة، ما يجب وما يستحيل وما يجوز؟

والمسألة في نظري أبسط من أن تحتل كل هذا النصب العقلي، وقد يكون لإمام الحرمين وجهة نظر أخرى، فإن أمرار المعقولات عنده قلبي من سداد ترتيبها كما يقول ١١.

ومهما يكن من شيء فإن إمام الحرمين يسأل نفسه : أليست صفة
الوحدانية واجبة لله تعالى ، فلماذا لا تدرج في قسم الصفات الواجبة الثابتة
له تعالى ؟ ثم يجيب على نفسه قائلاً بأن مضمون الوحدانية نفى لما سوى
الواحد جل وتعالى فليست صفة ثابتة له ، لأنها تتعلق بنفسه ألوهية
من سواه .

ثم يسأل نفسه مرة أخرى : أليس نفى الثاني أو الشريك محال ، فلماذا
لا تدرج هذه الصفة إذن في قسم ما يستحيل عليه تعالى ؟ ثم يجيب على ذلك
بأنه قد ضمن هذا القسم أصول ما يستحيل عليه تعالى ، وليس يلزم أن يدرج
فيه تفصيل هذه الحالات واحداً واحداً .

على أن إمام الحرمين يجعل الحديث في هذه الأقسام حديثاً عن محيط
الألوهية نفسه ، بينما الحديث عن نفى المثل أو الشريك يقع خارج هذا المحيط ،
ومن ثم يقع وراء الضبط المقصود ، وينسل عن ترتيب المعتقد ، على حد
تعبيره .

وأياً ما كان الأمر فإن ثبوت الوحدانية (١) له جل وتعالى يعني نفى عدة

(١) لسكن هل الوحدانية صفة نفس أو صفة معنى ، من الواضح أنها
ليست صفة معنى ، فمكون الواحد واحد لا يرجع إلى معنى زائد على الذات ،
وما حكاه القاضى الباقلانى من أنها صفة زائدة فهو من شاذ المقاولات ، كما
يقول إمام الحرمين ، فلم يبق إلا أن تكون صفة نفس ، ولسكن هل تتعلق
بالنفي أو الإثبات ؟ ينقل إمام الحرمين عن أبي هاشم أنها تتعلق بالنفي ، ويميل
الباقلانى إلى ذلك في بعض أقواله ، أما الأظهر فهو أنها صفة نفس تتعلق
بالإثبات ، وهكذا الأمر عند جمهور الأشاعرة ، فالصفة النفسية عندهم : كل
صفة إثبات لنفس . إلخ . ومن الجدير بالتنبيه أن الجبائى ومتابعيه يذهبون إلى
أن الواحدية ليست صفة نفس وليست صفة معنى (الشامل ص ٣٤٩) .

محالات عنه جل شأنه ، لعل أهمها أن تكون ثمة ذات مماثلة له تعالى في الإلهية (١) .

وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمداً وجيزاً في الوحدانية يشفي غلة الصدور ، وينفس عن كل مصدور ، فليعلم العاقل أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة ، والموجود الأزلي لا يناسب الحيز ، وإذا فرضنا موجودين متحيزين كانا متغايرين وإن اتصفا بأصل التحيز ، لا نفرد كل واحد منهما بحيزه عن الثاني ، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما فهما متساويان في انتفاء التحيز عنهما ، فلا ينفرد أحدهما بحيز عن الثاني ، وليس أحدهما مختصاً بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف ، فإذا لم يختص أحدهما بحيز عن الثاني ، ولم يختص بالثاني لم يتعدداً قطعاً .

وها أنا أذكر نكتة يسعد من يعيها ، ويفوز الفوز الأكبر من يدرها .

(١) فالوحدانية ثابتة له تعالى في الذات والصفات والأفعال :

أما ما يتعلق بالذات ، فالمولى تعالى منفي عنه السكم المتصل ، وهو تركب ذاته — جل وتعالى — من أجزاء ، ومنفي عنه السكم المنفصل ، وهو أن تكون ثمة ذات مماثلة لذاته تعالى .

أما ما يتعلق بالصفات ، فصفاته تعالى منفي عنها السكم المتصل ، وهو تعدد كل صفة من صفاته ، كأن يكون له علمان أو قدرتان مثلاً ، ومنفي عنها السكم المنفصل ، وهو أن يكون لغيره مثل صفاته جل وتعالى .

أما ما يتعلق بالأفعال : فمنفي عنه تعالى أن يكون غيره مشاركاً له في فعل من أفعاله ، فهو المتفرد بالإيجاد والتدبير ، بلا واسطة ولا معالجة ، ولا مؤثر سواه في شيء من الأشياء (السفومي ص ٨٩ — ١٦١ ، والبيجوري ص ٣١ — ٢٢) .

وهي أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص أحدهما عن الثاني بحيز ، ولا يختص به ، في الخروج عن المعقول كفرضي متحيزين في حد واحد .
فباسعاده من أنعم فكره في هذا قليلا ، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكرة ، وثمنقه يد السبر .

هذا هو برهان الوحدة التي ارتضاها إمام الحرمين في النظامية ، وهو برهان يقوم على فحص مفهوم « التغاير » الذي يؤدي إلى الاثنيتية .
فأسباب التغاير — فيما يرى الجويني — منحصرة في سببين اثنين
لاثالث لهما :

١ — فإما أن يكون هذا السبب هو انفراد كل من الموجودين بحيزه ، واستقلاله به ، فهذا الإنسان ، وذلك الإنسان مثلا اثنان لأن لكل منهما حيزه الذي يفرد به ، فلا يمكن — والحال هذه — أن يكونا واحداً .

٢ — وأما أن يكون السبب هو كون أحد الموجودين صفة ، والآخر موصوف بهذه الصفة ، فالإنسان مثلا متصف بالطول أو بالقصر ، وهاتان الصفتان مغايرتان للإنسان الموصوف بهما .

فإذا فرضنا إلهين اثنين — تعالى ربنا وتقدس — فهذا الإلهان المفروضان ليس أحدهما بمستقل عن الآخر بحيز ، لأن مقام الألوهية متقدس عن التحيز أصلا ، وإذن فليسا بمتغايرين بالسبب الأول ، ومن ثم فليسا اثنين .

ثم إن هذين الإلهين المفروضين لا يصح أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفا ، وإذن فليسا بمتغايرين بالسبب الثاني ، ومن ثم فليسا اثنين .

وجماع هذا أن « التغاير » ، أو الاثنيتية مستحيلة في مقام الألوهية ، لاستحالة تحقق واحد من مسببي التغاير في هذا المقام .

فما أنت ترى أن إمام الحرمين بهذا الدليل الذي ارتضاها ههنا قد

رغب عن (١) « برهان التمانع » ، ذلك البرهان الذي ارتضاه في مؤلفاته السابقة — كالشامل والإرشاد — بل الذي ارتضاه المتسكلمون قاطبة ، كما سوف نرى عما قليل (٢) .

فما هو برهان التمانع ؟

(١) قارن هذا بما يقوله ابن عربي من أن إمام الحرمين وغيره من المتقدمين « ماعرجوا عن دلالة التمانع ، بل سعوا في تقريرها وأبانوا عن استقامتها ، أدباً مع الله تعالى ، وعلماً بموضع الدلالة منها » . (الفتوحات المكية ص ٢٨٩ > ١) .

(٢) لنا في هذا الصدد ملاحظات عدة :

أولاً : أن إضراب إمام الحرمين هنا عن برهان التمانع إلى هذا البرهان أمر يثير الدهشة ، ولو كانت المسألة استبدال برهان مكان برهان طان الخطب ، ولو أن الرجل قد أضرب عن برهان التمانع لما وجد فيه من صعوبة ومشقة على أفهام الجمهور — وخاصة بعد أن تضخمتم فيه الردود والتشقيقات ، ثم اختار برهاناً آخر فيه سلاسة ويسر طان الخطب أيضاً ، لأن كلا البرهانين في هذه الناحية سواء ، يضاف إلى ذلك ما ذكره في الشامل ص ٣٦٠ ، والإرشاد ص ٥٥ من أن دلالة التمانع هي المنصوص عليها في كتاب الله تعالى .

ثانياً : أن إمام الحرمين نفسه ، في الشامل ، ينسب هذا البرهان الذي ارتضاه في النظامية إلى السكني — أحد رؤوس المعتزلة — ويقول عنه أيضاً « ويتمسك به بعض أصحابنا » ، ثم يعرج على هذا البرهان نفسه فيسأل به بالسنة حداد ، فهو « باطل غير سديد » ، وهو « غير مفضل إلى الحق » ، و « قصاره الاقتصار على الدعوى » (الشامل ص ٣٨٥) وما نحن نراه في النظامية =

يلخص الأشعري هذا البرهان الشهير بقوله (فإن قال قائل لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ، قيل له لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخل إما أن يتم مرادهما جميعاً ، أو لا يتم مرادهما جميعاً ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة ، وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً ، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما ، فالعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً ، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد ، وقد قال

= يثني على هذا البرهان نفسه الشاهد المستطاب ، فهو ديشني غلة الصدور وينفس عن كل مصدور ، ، ويقول عنه : فيا سعادته من أنعم فكره في هذا قليلاً ، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفسكرة وتنفقه يد السبر ، ، فهل كان الجويني بذلك يعتذر عن تسرعته في الحكم على هذا البرهان في الشامل ؟
ثالثاً : إن أهم انتقادات إمام الحرمين في الشامل - لهذا البرهان نفسه - تقوم على رفضه لأن يكون التمايز أو التغاير مرتباً بالتحيز ، يقول إمام الحرمين موجهها اعتراضه إلى الكعبي : ماذا تعنون بقولكم أن أحد الإلهين ليس بتحيز عن الآخر ؟ إن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بتحيز ، فالإله الواحد لا يختص بتحيز ، فيلزم على قولكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه ، وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني وجب نفيهما فهذه دعوى مجردة ، وما للمانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس في الثاني ، فلا يرجعون في الطلبية إلى محصل . (الشامل ص ٣٨٤ وما بعدها) .

رابعاً : إننا لو سلطنا لإمام الحرمين ببيان دأله فلا ندرى ماذا يقول إمام الحرمين عن الملائكة أو النفوس المجردة مثلاً ؟ فهي — أعني الملائكة والنفوس المجردة — متغايرة ، ومع ذلك فليست متحيزة كما هو السبب =

تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (١).

نفس هذا الاستدلال هو ما استنبطه الباقلاني أخذاً من الآية الكريمة، لكن الباقلاني قد فطن إلى أمر هام، فهذا البرهان بصورته التي قدمها الأشعري قد دار حول احتمال واحد، وهو احتمال اختلاف الإلهين المفروضين في إرادتهما، أفلا يجوز أن تتفق إرادتهما، ويتم مرادهما معاً؟ يجيب الباقلاني على ذلك بجوابين: أحدهما أن يكون اتفاق إرادتهما فاتحاً عن قول أحدهما للآخر: لا ترد إلانما أريد، وحينئذ يصير أحدهما أمراً والآخر مأموراً، والمأمور لا يكون إلهاً، بل الأمر هو الإله على الحقيقة. والثاني أن يكون كل منهما لا يقدر على أن يريد إلا عين ما أراده الآخر، ولو كان الأمر كذلك لدل على عجزهما جميعاً، لأن مراد أي منهما لا يتم إلا إذا قارنته إرادة الآخر (٢).

أما إمام الحرمين فقد وافق على الدليل في شقه الأول — أعني احتمال الاختلاف — لكنه أجاب عن الاحتمال الثاني — أعني احتمال الاتفاق — بجواب آخر استقاه من الأستاذ أبي إسحاق الأسفرياني، ومفاده هذا الجواب أننا لو قدرنا أنفراد أحد الإلهين المفروضين واستقلاله بإرادته عن الثاني، لما استحال عقلاً أن يريد مراداً مختلفاً عما يريد الآخر، فإذا عدنا وقلنا إنهما لو اجتمعا في إرادتهما لما أمكن لهما إلا أن يريدوا مراداً متفقاً عليه، لكان معنى ذلك أن الاجتماع قد عطل إرادة كل منهما عن تحقيق ما يتبعه.

= الأول، ولا هي صفة وموصوف كما هو السبب الثاني، ولا نعتقد أن إمام الحرمين ينسكركم التغيرات بين الملائكة، أو ينسكركم التغيرات بين النفوس المجردة، كما ألزم بذلك بعض الفلاسفة (قارن الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٧٤ وما بعدها، المسألة التاسعة عشرة) حيث يحاول إلزام الفلاسفة بأن النفوس قبل الأبدان عندهم لا تنقسم.

فإذا كان الاحتمال الأول — وهو احتمال الاختلاف — ينتج عنه التمايز بين « فعل » كل منهما ، فإن الاحتمال الثاني — وهو احتمال الاتفاق — ينتج عنه ما هو أشد ، وهو التمايز بين « إرادة » كل منهما ، وهذا أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص (١) .

هذا الاستدلال بمجملة هو ما قرره أبو منصور الماتريدي ، ثم أخذه أتباعه (٢) ، وهو نفس الاستدلال الذي قرره القاضي عبد الجبار على لسان المعتزلة (٣) ، ومقصد الكل هو إبطال ما ادعاه الثنوية من وجود إلهين ، أحدهما للخير ، وهو النور ، والثاني للشر ، وهو الظلمة .

(١) الشامل ص ٣٥٣ — ٣٥٥ ، والارشاد ص ٥٤ — ٥٥ ، وقارن هذا بجواب الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد ص ٣٢) .
(٢) التوحيد ص ٢٠ ، والمسيرة ص ٢١ وما بعدها ، والبياضى : اشارات المرام ص ٩٧ .

(٣) الأصول الخمسة ص ٢٧٧ — ٢٨٤ ، ويقرر عبد الجبار الشق الثاني من شق الدليل ققرياً آخر ، فوقوع التمايز بالفعل فى حالة الاختلاف يماثل « تقدير » التمايز فى حالة الاتفاق (ص ٢٨٣) ، وبرغم اعتماد المعتزلة على برهان التمايز فإن إمام الحرمين (الشامل ص ٣٧٦ ، والارشاد ص ٥٥) يبذل جهداً جبّاراً لىكى يثبت أنه لا يصح المعتزلة أن يقولوا به ، فسا يصددهم عن دلالة التمايز — على حصد تعبيره — هو أن هذه الدلالة تنتهى إلى أن أحد الإلهين المفروضين يريد شيئاً فلا يتم مراده ، ونستدل بذلك على عجز من لم ينفذ مراده ، فكيف تطمح المعتزلة إلى التمسك بهذا الدليل مع مصيرهم إلى أن معظم ما يجرى على العباد على خلاف ما يريد الله تعالى ؟ على أن هذا المأخذ الذى أخذه إمام الحرمين على المعتزلة غير مرضى عند المتأخرين ، يقول الخياط فى حاشيته على العقائد (ص ٨٨ — ١٠) : لا يلزم =

وظل برهان التماضع — برغم ما أثير حوله من مناقشات عارمة (١) — هو البرهان السائد في المدارس الكلامية جميعا .

== على المعتزلة أن تقول بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة له تعالى ولا تحصل ، لأن العجز هو تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها : مشيئة القسر والالزام ، وهم لا يقولون بالتخلف عنها ، أما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها ، مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك . (وقارن أيضا الأمير ص ٧٢) ثم إن الجبائية — كما يقول صاحب المواقف ص ٦٤ - ٨٠ - قد اضطروا إلى أن يقولوا إن الله لا يقدر على عين فعل العبد ، حتى يحسموا استدلالهم ببرهان التماضع من جهة ، وحتى يثبتوا التأثير للقدرة الحادثة من جهة أخرى .

على أن إمام الحرمين ينقل أن بعض شيوخ المعتزلة قد أضربوا عن دلالة التماضع لهذا السبب وأسباب أخرى غيره ، وتشبثوا بطرق أخرى للدلالة على الوجدانية ، بل إن المتأخرين منهم — كما ينقل — قد أضربوا عن دلالة العقل برمتها ، وقالوا (ليس في العقل ما يدل على الوجدانية ، بل سبيل معرفتها هو الشرع) .

(١) نستطيع أن نوجز تلك المناقشات الإيجازا شديدا فيما يلي :

(١) في دائرة المدرسة الأشعرية : تعرض البرهان لنقاش واسع ، فهذا هو إمام الحرمين يعرض عنه في النظامية ، وما هو الآمدي يتقدم هذا البرهان لأسباب أخرى (غاية المرام ص ١٥٢ وما بعدها) ، ثم أثيرت نقطة هامة في هذا النقاش تتعلق بصحة استنباط هذا البرهان من الآية الكريمة (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فلقد صرح السعد في حاشيته على العقائد ص ٨٩ وما بعدها ١٠ — بأن دلالة الآية إقناعية ، لأن الملازمة فيها عادية ، بينما دلالة البرهان قطعية ، لأن الملازمة فيها عقلية ، وقد أثار هذا التصريح ==

يبد أن أبا منصور الماتريدي قد نهج في الاستدلال على الوحدانية
منهجاً شيقاً أطلق عليه (شهادة العالم بالحلقة) وهو بهذا يضيف إلى أدلة
الوحدانية وجوهاً أخرى ذات بال .

= من السعد نائرة الكثيرين (حواشي العقائد ص ٨٩ ح ١ ، وص ٢٢٤
وما يليها ، والدواني على العقائد ص ١٢٦ وما بعدها ، والدسوقي ص ١٦٣ وما
بعدها ، والأمير ص ٧١ وما بعدها) ويبدو أن السعد قد استقى هذا التصريح
من أبي هاشم الجبائي ، كما أشار إليه أبو المعين النسفي في التبصرة ، ودخل
الماتريدي طرفاً في البرهنة على قطعية الدلالة في الآية السكرية ، (المسائرة
ص ٢٢ — ٢٣ ، والكفوي ص ١٢٧ وما بعدها) وقارن : الله للأستاذ
الدقاد ص ٢٢٤ وما بعدها .

(ب) أما مدرسة ابن تيمية فقد اعتبرت هذا الدليل الذي تتضمنه الآية
السكرية دليلاً على توحيد الإلهية لا على توحيد الربوبية ، فالله تعالى قد
أخبر أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، ولم يقل أرباب غيره (ابن أبي
العز : شرح الطحاوية ص ٧٨ ، وص ٨٥ وما بعدها) .

(ح) أما ابن عربي فقد أشاد بدليل التمايع ، واعتبره وحده الدليل
الحق ، بل ربط بينه وبين الأفول في حجة إبراهيم عليه السلام (الفتوحات
المسكية ص ٢٨٨ ح الباب الثاني والسبعين ومائة) .

(د) أما ابن رشد فقد سلق هذا البرهان بالسنة حداد ، وأنكر أن
يكون هذا البرهان مأخوذاً من الآية السكرية ، فبرهان المتكلمين قياس
شرطي منفصل ، ودليل الآية شرطي متصل ، كما أن المحالات التي يفضي
إليها برهان المتكلمين غير المحال الذي تفضي إليه الآية السكرية (منهاج
الأدلة ص ١٥٥ وما بعدها ، ومقدمة محمود قاسم ص ٣١ وما بعدها) .

(١) فالأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم في قهر أمثالهم من الملوك ليسكون لواحد منهم الملك القاهر ، ولينفع هذا الملك غيره من إنقاذ حكمه وإظهار سلطانه ، فنفاذ سلطان العزيز الحكيم وحده دلالة على أنه الواحد (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) ، وربنا جل وتعالى قد نفذ سلطانه بإرسال رسوله بالآيات البينات التي يضطر من شاهدها أنها من فعل من لو كان معه شريك لمنع إظهارها ، فما سلبت الآيات للرسل إلا لأن الإله الحق قد قهر كل معاند متعنت مكابر .

(٢) ثم إنه لو كان مع الله - جل وتعالى - إله لاظهر الآخر حكمته بفصل فعله عن فعل الإله الحق ليعلم به قدرته وسلطانه ، ولوجد في السكون أفعال يضاد بعضها بعضا ، وهذا معنى قوله تعالى (وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) وقوله سبحانه (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) وقوله (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم) .

(٣) ولو وجد أكثر من إله لتقلب فيهم التدبير مثل تحول الأزمنة والفصول ، أو تسير الشمس والقمر والنجوم ، أو أغذية الخلق وتدبير معاش الحياة ، فدوران ذلك كله على مسلك واحد من التدبير ، واتساقه على سنن واحد يستحيل أن يتم بمدبرين .

(٤) ثم إن السماء والأرض على بعد ما بينهما ، وأطراف الأرض على بعد ما بينها تنخرط كلها في سلك من الانسجام المتقن ، فكل نوع من الأنواع الخارجة من الأرض لا يسكون إلا بسبب من أسباب السماء ، وحاجات كل أهل البلدان منتشرة في جميع الأطراف ، وكل ذلك يستحيل أن يكون بمدبرين .

(٥) ثم إننا إذا تأملنا عناصر العالم وجواهره لوجدنا أن كل عنصر

أو جوهر منها لا يكون طيباً نافعاً من كل وجه ، ولا خبيثاً ضاراً من كل وجه ، وفي ذلك دليل على وحدانيته تعالى ، لأنه جمع في كل عنصر من هذه العناصر وجوهاً للمنافع وجوهاً للمضار ، فلو كانت بعض العناصر خالصة للخيرية والنفع لكان من الممكن أن يقال إن إلهاماً من الآلهة قد اختص بصنع الخيرات وحدها ، ولو كانت بعض العناصر خالصة للشرية والضرر لكان من الممكن أن يقال مثل ذلك أيضاً ، فثبت أن مدبر الجميع واحد جمع فيها بين المنافع والمضار ، وحبس الضرر عن النفع ، والشر عن الخير ، بالحكمة العجيبة ، فالتألف مع التضاد لا يكون إلا بمدبر حكيم عليم لطيف لا ينازع في التدبير ، ولا يخالف في التقدير (١) .

لكن ما هو نصيب البشر إزاء اتصافه تعالى بالوحدانية ؟

نقول إن في شريك عن الباري تعالى يعني خلوص العبودية له وحده ، وتقاء الافتقار إليه ، فلا ملجأ إلا إليه ، ولا منجى إلا به ، ثم إن الشريك نجس ، وطهارة السكبان الإنساني المشرف المكرم لا تتم إلا بالتوجه إلى الرب الواحد ، ولذلك نقل عن ابن عباس قوله (لا إله إلا الله : لا نافع ولا ضار ولا معز ولا مدل ، ولا مانع ولا معطى إلا هو) ، كذلك نقل عن الجعيد قوله عن التوحيد (إنه المعرفة بأن حركات الخلق وسكناتهم فعل الله عز وجل لا شريك له ، فمن أيقن بذلك فقد وحده سبحانه) (٢) .

ويقول الجيلاني (وحد الحق — جل وتعالى — حتى لا يبقى في قلبك من جميع الخلق ذرة ، ولا ترى داراً ولا دياراً ، ولا تكن محجوباً

(١) التوحيد ص ١٩ وما بعدها .

(٢) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ١٥٧ ، والرسالة القشيرية ص ٣٦ .
(١٤ — هوامش على العقيدة)

بالحلق عن الحق ، وبالأَسباب عن المسبب (١).

إذن فقد ربط هؤلاء ربطاً وثيقاً بين الوجدانية كصفة لله عز وجل ، وبين الحرية كصفة للعبد ، فيقن الإنسان بالوجدانية المطلقة لربه يخلصه من ربة العبودية لغيره ، وكيف لا ، والإنسان — كما يقول ابن عطاء الله السكندري (٢) — حر مما هو عنه آيس ، عبد لما هو له طامع ، فصارت العبودية لله وحده هي وحدها الحرية من عبودية الخلق ، وبقدر تغلغل تلك العبودية في النفس بقدر ما يكون الإنسان حراً .

فانظر معي إلى هذا التصور المستقيم لمعنى الحرية والعبودية ، ثم قارنه بذلك التصور السقيم الذي قرره شارل رينوفيه ، أحد الفلاسفة المحدثين (١٨١٥—١٩٠٣) لترى عجباً من القول .

فلقد ربط رينوفيه بين الحرية وبين تعدد الإلهة ، وهكذا أطلت الوثنية على العصور الحديثة متلفعة هذه المرة برداء الحرية الزائفة .

إن الحرية (٣) — عند رينوفيه — هي شرط الأخلاق ، كما هي شرط المعرفة ، ومن أجل الحفاظ على الحرية يرفض رينوفيه القبول بوجود قدر مختوم .

ثم إن الوجود الواقعي — كما يقول — متناه بالضرورة ، فكل عدد هو جملة محصورة ، أما فكرة اللامتناهي فإنها تعبير عن قدرة العقل على اطراد سيره دائماً ، لسكنها ليست تعبيراً عن كائن واقعي ، ومن ثم فينبغي —

(١) الفتح الرباني ص ٢٧ .

(٢) الحكم العطائية بشرح ابن عباد ص ٥١ وما بعدها ج ١

(٣) جان قال : طريق الفيلسوف ص ٧١ وما بعدها ، والفلسفة الفرنسية

من ديكارت إلى سارتر ص ١١٥ .

في زعمه — أن تصور الاله متناهيا حتى يكون معقولا ، ويدع مجالا
لحياتنا .

وبالجمع بين هاتين الفكرتين انتهى رينوفيه إلى القول بتعدد الآلهة
المتناهين ، فأية نظرية تقوم على تعدد الإلهة في نظره — كما يقول جان
فال — تعدد أقرب إلى الديمقراطية من أي دين يؤمن بالتوحيد الذي
يناسب مع الملكية ١١

ومن الجلي أن رينوفيه قد خلط بين فكرتين ، بين اللاتناهي الذي
يعني عدم التعين ، وبين اللاتناهي الذي يعني كمال الوجود بالفعل ، فاللاتناهي
الأول هو غير مشخص وغير واقعي ، أما اللاتناهي الثاني فلا يستطيع
العقل المجرد أن ينكره ، لأنه لازم لتحقيق الوجود الواقعي (١) .

ولقد صدق الله تعالى حين قال (أخلقوا من غير شيء أم هم الخالقون
أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون) فالمتناهي يستلزم اللاتناهي
فعلا وكالا وقوة ووجودا ، والمخلوق القاصر يعتمد في خلقه وإيجاده على
الموجود السكامل ، وما أجود ما ذكره أبو منصور الماتريدي من أن دلالة
العالم على باريه على الخلاف لا على الوفاق كما سبق أن نقلنا .

ومن الجلي أيضا أن رينوفيه قد اشتط عن الحق حين جعل الحرية
تقيضا للقول بالقدر ، وحين جعل الحرية تقيضا للقول بوجود إله الواحد
اللاتناهي ، فمن ذا الذي قال إن حرية الإنسان مطلقة من كل قيد ؟

ولو تم لرينوفيه ما زعمه من تعدد الآلهة أف تكون الحرية بعدئذ
مطلقة ؟ إن قانون عدم التناقض نفسه « قيد » على حرية العقل التي يبتغيها
رينوفيه ، كما أن الضرورات الجسيمة « قيد » على حرية الفعل .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلاسفة الحديثة ص ٣٧٧ وما بعدها .

(صفات المعاني)

(١) صفة القدرة *

عرف الأشاعرة صفة القدرة بأنها صفة تؤثر في إيجاد الممكنات وإعدامها ، أي أنها عبارة عن صحة الفعل والترك ، فالقدرة - على حد تعبير الأمدى - هي ما يتأتى به الإيجاد ، لا ما يلزمه الإيجاد (١) .

ولو تأملت في هذه العبارات الموجزة لوجدت أنها تعكس بدقة تصور الأشاعرة لعلاقة الباري تعالى بالسكون ، فمن الضروري لمعنى القدرة - في هذا التصور - أن يتأخر السكون لإيجاداً وإحداً عن باريه ، إذ القدرة هي صحة الفعل والترك ، فنحن لا نستطيع فهم القدرة - بالتصور الأشعري - إلا بضميمة حدوث العالم بعد عدم ، وحق ما قاله صاحب المقاصد من أن المعول عليه عند الأشاعرة هو أنه تعالى صانع قديم له صنع حادث ، وحصول الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة لا بطريق الإيجاب (٢) .

في المقابل نجد الفلاسفة يتصورون أنه مع اجتماع الإرادة والقدرة فإن العالم يجب أن يحصل مقارناً لهما ، بلا تأخر زمني ، ومن ثم فلا بد من أن يكون للقدرة عند الفلاسفة معنى يختلف عن معناها عند الأشاعرة ، ونحن لا نستطيع فهم القدرة - عند الفلاسفة - إلا بضميمة قدم العالم قدماً زمنياً .

* ذكر إمام الحرمين هذه الصفة - في النظاية - ضمن ما يجب للباري تعالى إجمالاً .

(١) الأمدى : غاية المرام ص ٨٥ .

(٢) شرح المقاصد ص ٥٩ ، والمطالع ص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

فالفاعل — عند الفلاسفة — لازم للقدرة أزلا ، وبذلك يكون هذا الفعل «إيجاباً» ، ويكون — جل وتعالى — موجباً بالذات ، على معنى أنه تام الفاعلية ، فيجب منه ما تم استعداد له للوجود ، دون انبعاث قصد منه أو طلب ، مع عليه بمعلوله ، وصدوره عنه (١) .

ثم ماذا عن الاستدلال على صفة القدرة ؟

لقد قدم الكثيرون من المتكلمين دلائل يقوم معظمها على قياس الغائب على الشاهد ، هكذا فعل معظم الأشاعرة (٢) ، وهكذا فعل المعتزلة (٣) ، لكن فريقاً من الأشاعرة يرون أن ثبوت القدرة — بل والإرادة والعلم والحياة — له جل وتعالى أمر ضروري ، وحصول العالم على هذا النمط من الإحكام والاتقان وحسن الانتظام إن هو إلا قضيته للعقل إلى ضرورة أن صانع هذا العالم قادر مرید عالم (٤) .

ونحن أكثر ميلاً إلى الرأي الأخير ، فمن ذا الذي يعترف بمقام الألوهية ، ثم ينسکر بعدئذ مألله من قدرة وإرادة وعلم وحياة ؟

(١) وهذا ما أشار إليه صاحب المواقف من أن معنى القدرة عند الفلاسفة هو أنه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لكن مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق ، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما (شرح المواقف ص ٥٠ > ٨ ، والدواني على المقائد ص ٨١ وما بعدها ص ١ ، وإشارات المرام للبياضى ص ١٣٠) .

(٢) الشامل ص ٦٢٢ .

(٣) الأصول الخمسة ص ١٥١ .

(٤) الشامل ص ٦٢٣ .

إن الناس في هذا المقام بين رجلين ، رجل ينسكّر مقام الألوهية من الأساس ، ومن الطبيعي بعدئذ أن ينسكّر ما لها من نعوت الجمال والجلال ، وصفات الذات وصفات الفعل ، ورجل يعترف بمقام الألوهية ، فمن الضروري له بعدئذ أن يعترف بما يليق بالإله من صفات ، وينزهه عما لا يليق به من نقائص .

فإيجاد الممكنات والتأثير فيها ليس — عند الأشاعرة — إلا عبارة عن إضافة القدرة إلى المقدورات ، وبالتالي فإن هذه الإضافة لا تكون إلا في حال الإيجاد ، ولا يعقل أن تكون أزلية ، فالأزلي إنما هو الصفة القديمة .

أما التعلق فهو حادث (١) ، فالتخليق عند الأشاعرة هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، والترزيق هو أيضا القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق ، وبالإجمال فصفات الأفعال — كالخلق والرزق والإماتة والإحياء — هي عند الأشاعرة مجرد تعلقات -حادثة لصفة القدرة القديمة (٢) .

(١) لصفة القدرة عند الأشاعرة تعلقان : صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل ممكن حين يوجد ، وهذا هو ما يسمى بالتعلق الصلوحى القديم ، وإبرازها بالفعل للممكنات التي أراد الله وجودها فيما لا يزال ، وهو ما يسمى بالتعلق التنجيزى الحادث (العقائد النسفية ص ١١٥ - ١١٦ ، والسفوسى ص ٩٨) ، كذلك بحث متأخرو الأشاعرة في استمرار وجود الممكن بعد إيجادها ، فيلزم على قول الأشعرى أن البقاء صفة وجودية أن تتعلق القدرة باستمرار الوجود تعلقا يسمونه تعلق القبض ، وأما على قول من قال إن البقاء هو عبارة عن مجرد استمرار الوجود بلا صفة زائدة فليس للقدرة عنده تعلق بالاستمرار .

(٢) قارن انتقاد ابن تيمية لفكرة التعلقات بعامة عند الأشاعرة ، بناء على نفسه في الصفات الاختيارية أو قيام الحوادث بذاته تعالى ، (مجموع الفتاوى ص ٢٢٩ - ٢٦٠ ، والأصفهانية ص ٦٢ - ٦٣) .

أما الماتريديّة - وهم الجناح الثاني من جناحي أهل السنة - فقد تصوروا أن صفة القدرة « تصحح » وجود المقدور ، لكنها لا توجده بالفعل ، أما الإيجاد بالفعل فردّه إلى صفة أخرى قديمة تسمى صفة التكوين ، تلك الصفة التي عبر عنها قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، فالتكوين إذن - عند الماتريديّة - صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يتم بها الإيجاد ، ويتم بها الخلق والرزق والاحياء والأمانة والتفضل والانعام .

ولو أنعمنا النظر في هذا الخلاف لوجدنا أنه خلاف يسير المؤونة ، وليس أدل على ذلك من موقف السكّال بن الهمام الذي يرفض رأي أصحابه من متكلمي ماوراء النهر في صفة التكوين ، ويأخذ برأي الأشاعرة في إرجاع صفات الأفعال إلى تعلقات القدرة ، ويفهم عبارة الأمام أبي حنيفة النعمان التي نقلها الطحاوي في ضوء مذهب الأشاعرة ، يقول أبو حنيفة رضي الله عنه (وكما كان تعالى بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ، ليس منذ خلق الخلق ، وليس بإحدائه البرية استفاد اسم الرب ، له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وكما أنه حيي الموقى استحق هذا الاسم قبل إحياءهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشأهم ، وذلك أنه على كل شيء قدير) .

يقول ابن الهمام : فقول أبي حنيفة (ذلك أنه على كل شيء قدير) تعليل وبيان لا استحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد ذلك أن هذا الاستحقاق إنما هو بسبب قيام قدرته تعالى عليه ، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة (١) .

(١) المسامرة ص ٣٩ ، ٤٠ ، الطحاوية ص ١٢٧ وما بعدها ، ويستنتج ابن الهمام من ذلك : أنه ليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح =

بل إننا لو أنعمنا النظر لوجدنا أن الخلاف في المسألة خلاف لفظي يعود في جوهره إلى اختلاف الاعتبارات (١).

القدرة إذن تؤثر في إيجاد (٢) الممكنات وحدها.

== بصفة التكوين ، وإنما هو رأى المتأخرين منذ عهد أى منصور، وهذا السبب تعرض ابن الهمام لملات من النقد شنها عليه متأخرو الماتريديّة (حاشية المرجاني على العقائد العنصرية ص ١١٥ وما بعدها ص ٢ ، والبياضى ص ٢٢١ وما بعدها) .

(١) قارن حاشية الأمير ص ٧٦ حيث يقول إن الأشاعرة قد نظروا لنفس الأفعال فقالوا إنها تعلقات القدرة ، أما الماتريديّة فقد نظروا إلى منشئها ومبدئها فقالوا إنها صفة قديمة ، ونضيف نحن إلى ما قاله الأمير أن الأشاعرة قد اعتبروا أن التأثير والإيجاد ليس إلا معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فالإيجاد ليس إلا أمرا اعتباريا يعقله الذهن حين يعقل المؤثر القادر المختار متوجها إلى مقدوره ، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يكون للإيجاد صفة مستقلة عن القدرة ، لكن الماتريديّة قد اعتبروا التأثير أو الإيجاد أمرا حقيقيا يزيد على مجرد إضافة المؤثر القادر المختار إلى الأثر ، فالقدرة — كما يقول أبو المعين النيسبى — تجعل ما يدخل تحتها مقدورا ، لا موجودا ، أى أن القدرة تمسك للإيجاد ، وتضطلع صفة التكوين بالإيجاد نفسه ، قارن: (المحصل ص ١٦٤ ، والتبصرة — مخطوط ، والمواقف ص ١١٣ - ١١٤ ، ص ٧ ، والبياضى ص ٢١٥ وما بعدها) .

(٢) هل تتعلق القدرة بالإعدام ؟ أى هل يعدم الله تعالى الأشياء بقدرته ، كما أوجدها بقدرته ؟ تتصل جذور هذه النقطة بنقطة أخرى ذكرناها في هامش سابق ، وهى بقاء الأعراض أو عدم بقاءها ، =

والأشعري - كما نعلم - قائل بعدم بقاء العرض زمانين ، فالبقاء عنده معنى ، فلو بقي العرض لقام المعنى بالمعنى ، وذلك باطل ، فكيف يكون الإعدام إذن على رأيه ؟ أما العرض فمن صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير أن يؤثر فيه مؤثر ، وأما الجوهر فإنه يستمر في وجوده بمقدار ما تمسكه القدرة الإلهية بالأعراض ، فإذا أراد الله تعالى إعدامه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر من فوره بدون إعدام (الارشاد ص ٢١٨) ونظير ذلك كما يقول الدسوقي ص ٩٩ أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن الفتيلة تظل مضيئة ، فإذا فرغ الزيت انطفأت الفتيلة دون تأثير مؤثر .

إذن فوظيفة القدرة عند كثير من الأشاعرة هي الإيجاد فحسب ، أما الإعدام فلا يحتاج إلى تأثير ، سواء في الجواهر أو الأعراض ، يقول إمام الحرمين : إن العدم نفى محض ، ويستحيل أن يكون المقذور نفياً (الارشاد ص ٢١٨) .

لكن ليس معنى ذلك أن العدم غير مقدور للباري تعالى ، فالباري تعالى إن شاء الفعل فعل ، وإن شاء أن لا يفعل فلا يفعل ، لا أنه إن شاء فعل العدم (المقاصد ص ٦١ ح ٢ ، ومعالم أصول الدين للزازی ص ٨٤)

ولعل هذا هو ما قصد إليه الباقلاني حين أكد على تأثير القدرة في عدم الممكن ، فالقدرة تعدم الممكن بأن تمسك عنه الإيجاد (الدسوقي ص ٩٩) لكن صاحب المواقف لم يسلم امتناع كون العدم لا يصلح أثراً للفاعل ، فالعدم الحادث قد يكون بتأثير الفاعل كالإيجاد تماماً ، أي أن الإعدام قد يكون بإزالة الأمر الوجودي ، وبذلك يصلح أن يكون أثراً للفاعل ، (شرح المواقف وحواشيه ص ٤٤ ح ٥) .

فمن البدهى أنه لا تتعلق القدرة بالواجبات ، لأن الواجبات لا تقبل التأثير إيجاباً ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، ولا تقبل التأثير إعداءاً ، وإلا لزم قلب الحقائق ، ومن البدهى كذلك أن لا تتعلق بالمستحيلات ، لأن المستحيلات لا تقبل التأثير إيجاباً ، وإلا لزم قلب الحقائق ، ولا تقبل التأثير إعداءاً ، وإلا لزم تحصيل الحاصل .

ولا يتوهم أن فى عدم تعلق القدرة بالواجبات والمستحيلات قصور أصلاً ، بل لو تعلق بهما لكان القصور ، لأن فى تعلقها بهما محالات فاسدة كثيرة (١) .

ويفرق الأمدى بين نوعين من المستحيلات ، فهناك المستحيلات فى ذواتها ، كاجتماع الضدين مثلاً ، وهذا القسم غير واقع تحت القدرة لاحالة ، وهناك المستحيلات لا فى ذواتها ، بل باعتبار أمر خارج ، كوجود عالم آخر وراء هذا العالم ، فهذا ممتنع باعتبار أن العلم الإلهى قد تعلق بعدمه ، ولسكنه ممكن باعتبار ذاته ، وهو بهذا الاعتبار لا ينبو عن تعلق القدرة به ، وإن كان وجوده الواقعى ممتنعاً باعتبار عدم تعلق علم الله تعالى بإيجاده (٢) .

ولا ريب أن هذا التصور الأشعرى يراعى عدة جوانب ، فهو يراعى اقتران القدرة بالحكمة ، وهذا هو ما لحظه أبو طالب المسكى ، فالقدرة الإلهية — كما يقول — ليست تحكما ، بل هى قرينة الحكمة (٣) .

(١) وذلك كإعدام القدرة للقدرة ذاتها ، وكإعدامها للذات العلية ، وكاثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث ، وسلبها عن تجب له ، وهو مولانا جل وتعالى ، (الإرشاد ص ٢٣٩ ، والسفوسى ص ١٠٣ — ١٠٤) .

(٢) الأمدى : غاية المرام ص ٨٦ — ٨٧ .

(٣) أبو طالب المسكى : قوت القلوب ص ١٠ > ٢ .

وهو يراعى أيضاً استقامة الأمور السكونية وثبات القضايا العقلية ،
والجزاء ، والثواب والعقاب ، فلا مراءى في أن جعل المحالات العقلية واقعة
تحت القدرة مما يبطل نظام هذا الكون ، إذ لا فرق ثمت بين المحال والممكن
في جواز الوقوع .

هذا الموقف الشرعى والعقل المستقيم يضاف إلى رصيد الأشاعرة
في التوازن بين النص والعقل في تبصر وأناة .

في مقابل ذلك جاء موقف ابن حزم الظاهري (١) ، الذى جعل المحال
العقلى مقدوراً لله تعالى ، فالعقل - كما يقول ابن حزم - مخلوق محدث خلقه
الله تعالى بعد أن لم يكن ، وأحدث أحكامه على ما هى عليه مختاراً لذلك ،
ونحن نعلم - كما يضيف ابن حزم - أن من اخترع شيئاً لم يكن قط ،
لأعلى مثال سلف ، ولا عن ضرورة أوجبت عليه اختراعه ، لكنه اختار

(١) يقرر ابن عربى أيضاً أنه تعالى قادر على خلق المحال عقلاً ، فهو
قادر على إيجاد الجسم فى مكانين ، بيد أن ابن عربى قد جعل لهذه المحالات
عالمًا آخر غير عالمنا هذا ، فكل ما أحاله العقل بدائله عندنا - كما
يقول - - يمكن أن يقع فى ذلك العالم (الفتوحات المكية : الباب الثامن
ص ١٣٠ - ١٦ ، واليوافيت والجواهر ص ٩٠ - ١٠١) ، فسواء صح وجود
ذلك العالم وجوداً واقعياً أو كان مجرد رمز لقدرة تعالى على خلق عوالم
أخرى ، فسوف يظل النظام العقلى محفوظاً فى عالمنا هذا ، وربما كان هذا
أحد سببين فى تسامح متأخرى الأشاعرة مع ابن عربى ، وتشجيعهم الحاد
على ابن حزم ، والسبب الثانى فيما نظن هو أن ابن عربى لم يتجاسر على القول
بأن الله تعالى قادر على أن يتخذ ولداً كما تجاسر ابن حزم ، (السنومى ص ١٠٤)
- ١٠٥ ، والأمير ص ٧٦ - ٧٧ ، والبيجورى ص ٢٤) .

أن يفعله، فهو قادر على ترك اختراعه، وقادر على اختراعه غيره، أو مطلقاً، أو خلافه.

فكل ما خلقه الله تعالى محالاً في العقل — كما ينتهي ابن حزم — فإنما كان محالاً منذ جعله الله تعالى محالاً حين أحدث العقل، وليس قبل ذلك، فلو شاء الله أن لا يجعله محالاً لما كان محالاً، ومن سأل: هل يقدر الله تعالى على أن يجعل الشيء موجوداً معدوماً في وقت واحد، أو جسماً في مكانين فهو سؤال صحيح، والله قادر على كل ذلك، ولو شاء أن يكون لسان.

لكن ابن حزم قد فرق بين المحال العقلي، أو المحال في بنية العقل عندنا، على حد تعبيره، وبين ما أسماه المحال المطلق، وقصد بالمحال المطلق كل سؤال أوجب على ذات الباري تغييراً مثل أن يسأل: أيقدر الله تعالى على إحداث ما لا أول له، فهذه أسئلة يفسد بعضها بعضاً، وتشبه كلام المجازين، وهذا النوع من الحالات محال قبل حدوث العقل وبعد حدوثه أبداً (١).

فما هو الأساس الذي بنى عليه حزم ابن تفرقة بين هذين النوعين من الحالات؟

إننا لا نؤكد تفرقة محصلة بين النوعين، فوسيلة إدراكهما جميعاً هي العقل نفسه، وإذا كانت قدرة الله تعالى يمكن أن تتعلق بتلك الحالات العقلية عنده، فهي يمكن أن تتعلق بالحالات المطلقة أيضاً، فالتفرقة محض تحكم، ثم من ذا الذي خول لإبن حزم أن يحكم بأن المحال المطلق محال قبل حدوث العقل سوى العقل نفسه؟

ولقد هاجم متأخرو الأشاعرة ابن حزم بسبب هذا القول هجومًا حادًا

اللهجة ، وفطنوا إلى أن مقالته تلك ، لا يبق معها شيء من العقليات أصلا ، (١) .

بل إن ابن حزم نفسه قد راوده هذا الإحساس فأورده قائلا : فإن قال قائل فما يؤمنكم إذ هو تعالى قادر على المحال أن يكون قد فعله ، أو لعله سيفعله ، فتبطل الحقائق كلها ولا تصح ، ؟ .

يجيب ابن حزم بأن الذي أمتنا من ذلك هو : ضرورة المعرفة التي وضعها الله في نفوسنا ، كعزفتنا أن الثلاثة أكبر من الاثنين ، وأن المميز مميز ، واللاحق أحق ، والذي أمتهم في هذه الأمور مع أن الله قادر على أن يبطالها لكانه لا يفعل ذلك ، هو الذي أمتنا من أن يكون الله تعالى قد فعل المحال مع أنه قادر عليه .

ثم يضيف : فاجتماع الناس على أنه تعالى لا يظلم ولا يكذب إنما هو لضرورة المعرفة بذلك ، ومن المحال اجتماعهم على هذا إلا لضرورة وضعها الله في نفوسهم ، (٢) .

ونقول نحن : إن هذا كله لا يجعل ابن حزم بمنجاة عن إبطاله للحقائق جميعا ، فلقد استند إلى « ضرورة المعرفة » التي وضعها الله تعالى فينا ، فنأين لنا بهذه الضرورة إلا من قبل العقل وحده ؟ فإذا كان ابن حزم قد أبطل ضرورة العقل فنأين تتأتى لنا ضرورة المعرفة ؟ وإذا كان بناء العقل نفسه قد انقضى من القواعد فنأين لنا ندرك أن المميز مميز وأن اللاحق أحق ؟ .

(١) قارن السفومي ص ١٠٤ حيث نسبته إلى البدعة واختلال العقل

والغباء !!!

(٢) ابن حزم : الفصل ص ١٨٦ — ١٨٧ — ٢ .

إذن فلا منجاة لنا إذا أردنا هدم العقل والإعتماد على ضرورة أخرى غير ضرورته - كما أراد ابن حزم - من الانتقال إلى عالم آخر غير عالمنا ، كما أشار إلى ذلك ابن عربي (١) .

لقد ابتغى ابن حزم - بجعل المحال العقلي مقدوراً لله تعالى - أن يفر من نسبة العجز إليه سبحانه ، ولسكنه وقع فيما هو أشد مما هرب منه ، وكان أخرى به أن يضع نصب عينيه أنه لا قصور ولا عجز في عدم تعلق القدرة بالمستحيل ، بل لو تعلقت به للزم القصور ، ولو كان قد فعل ذلك لكان خيراً وأحسن قأويلاً (٢) .

-
- (١) الفتوحات الميسكية : ص ١٢٠ - ١ الباب الثامن .
(٢) قارن أيضاً : ابن المرتضى اليماني : لإيثار الحق ، في مواضع مختلفة فستجده يميل إلى نزع ابن حزم هذه (ص ٨٩ ، ١١٨ - ١١٩ و ١٩٦ وما بعدها) كذلك أيضاً الزميل الدكتور يحيى هاشم في كتابيه (فلسفة التسليم ، وأساسيات العقيدة الإسلامية) .

(٢) صفة الإرادة

فصل

الصانع تعالى لم يزل مريداً في أزله لما سيكون فيما لا يزال ، وكونه مريداً عين إرادته ، وضلت طائفة من الميتدعة ضللاً لا بعيداً فزعموا أنه لم يكن مريداً في أزله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال إرادات للكائنات التي يريدونها ، فصار مريداً بتلك الإرادات الحادثة .

وهذا انسلال عن رتبة الدين ، فإن الإرادة لو كانت حادثة لاقتضت إلى إرادة لها بها تختص ، وإذا استغنت وهي حادثة مختصة عن تخصص لازم استغناء العالم بما فيه عن مرید مخصوص .

المتأمل فيما قرره الأشاعرة بضد صفة الإرادة يدرك في جلاء أنها تمثل لديهم إحدى الدعائم الهامة لقضيتهم الكبرى في استغناء الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار (١) ، ابتداءً وبلا واسطة .

فلقد حدد الأشاعرة صفة الإرادة بأنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة (٢) .

(١) الاختيار هو القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف غير المراد ، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما ، أما الإرادة فينظر فيها المرید إلى الطرف الذي يريد (المقاصد ص ٦٩ - ٧٠ ، والبياض ص ١٥١ والكنبوى ص ١٠١) .

(٢) وهي التي جمعها بعضهم في قوله :

إذن فالإرادة في هذا التصور ليست هي القدرة ، ولا هي العلم ، بل هي صفة مغايرة لهما ، فمن الواضح أن القدرة القديمة صالحة لفعل أحد الضدين على السوية ، فكما يمكن لها أن توقع هذا الضد ، يمكن أن توقع نظيره ، وكما يمكن أن توجد في هذا الوقت يمكن أن توجد في غيره ، فالقدرة إذن وحدها غير صالحة للتخصيص .

وكذلك الأمر في العلم ، إذ العلم تابع للإرادة ، فالعلم بأن الشيء سيوجد بدلا من أن يعدم تابع لتخصيص الإرادة له بهذا دون ذلك ، فالعلم إذن وحده غير صالح للتخصيص ، ولا بد من وجود صفة أخرى غيرهما ، أي غير القدرة والعلم صالحة له ، وليس ذلك سوى الإرادة .

انتهض فريق من المعتزلة لكي يفسروا الإرادة تفسيراً مختلفاً ، فمناها عندهم هو أنه تعالى ليس بمستكره ولا مغلوب في أفعاله ، فالإرادة — بهذا الاعتبار — ليست غير أمر سلبى .

ولا ينكر أحد أن يكون من « شروط » الإرادة عدم الاستكره أو عدم الغلبة ، ولكن الإرادة تعنى شيئاً آخر فوق هذا المعنى ، هو القصد إلى الفعل والاتجاه إليه ، وإلا فالجناد غير مستكره ولا مغلوب ، ولا يمكن القول بأنه مريد^(١) ، بل إن القاضى عبد الجبار نفسه قد انتقد هذا ، رأى بأنه يستلزم أن يكون البارى تعالى مريداً لجميع المرادات ، وحينئذ

= الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
 أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات
 (١) قارن : الآمدى : غاية المرام ص ٥٦ ، وشرح المواقف ص ٨٧ ج ٨ ، وكذا انتقاد صاحب المقاصد لهذا الاعتراض ص ٧١ ج ٢ .

(١٥ — هوامش على العقيدة)

فليس ثمة تخصيص للبعض منها دون البعض ، وفي هذا نفى لمعنى الإرادة بالحقيقة (١) .

انتهض فريق ثان من المعتزلة البصريين لكي يجعلوا الإرادة حادثة — وهذا هو ما يتناوله إمام الحرمين في هذا النص — والإرادة الحادثة عندهم ليست قائمة بذاته تعالى ، بل هي قائمة بذاتها « لا في محل » .

ولعل أصدق ما يمكن أن يوصف به هذا الرأي هو أنه هروب من اتخاذ الرأي ، فهو لا يريدون أن ينفوا الإرادة كلية ، لأن الإرادة عندهم تابعة للحياة ، وهو تعالى حي ، فيجب أن تصح له الإرادة (٢) .

وحينئذ فهل يثبتون الإرادة على أنها صفة وجودية له جل وتعالى ؟ لا يستطيع البصريون من المعتزلة ذلك ، لأنه يعنى أن تكون قديمة بقدمه تعالى ، وهذا ما يصطدم — من وجهة نظرهم — بقضية « القدم أخص الوصف » ، أى أنه لو كانت الإرادة قديمة لكان في هذا — كما يفهمون — تعدد للقدماء (٣) .

فكأنهم يريدون إثبات الإرادة ، ولا يريدون أن تكون صفة له تعالى ، كيلا تكون قديمة .. ولا يستطيعون أن يقولوا إنها حادثة ، وهى في الآن نفسه صفة للقديم جل وتعالى ، والا وقعوا في مأزق آخر ، هو اتصافه تعالى بالحوادث بما يستلزمه ذلك من نقص وتغير ، وذلك كما فعل الكرامية (٤) .

(١) القاضى : الأصول الخمسة ص ٤٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٤ .

(٣) المصدر عينه ٤٧٧ .

(٤) قارن : المحصل للرازى ص ١٦٩ ، غاية المرام ص ٥٩ ، وشرح

المواقف ص ٨٦ > ٨٠ .

فلم يبق أمامهم من ملجأ إلا أن يكون للبارئ تعالى إرادات حادثة ، قائمة بذاتها ، لا في محل .

فهل يصلح هذا الرأي أن يكون ملجأ ؟

إن قيام الإرادة بنفسها منفصلة عن المريد أمر لا يمكن قبوله ، ولست أدري كيف يعقل أن تكون الإرادة نائية عن المريد ، منفصلة عنه ، بل كيف تكون إذن مختصة به دون غيره (١) ؟ إنما لنعلم أن القاضي عبد الجبار قد دافع عن هذا الرأي دفاعاً مستميتاً ، ولكننا لا نرى في دفاعه إلا فيهقة جدلية هي على أحسن الأحوال من قبيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً .

ويبدو أن هذا الرأي — الذي لا يقصره البصريون على الإرادة وحدها (٢) — قد شاع على عصر إمام الحرمين ، ولعل هذا هو سر ما نلنسه في هذا النص من احتداد في اللهجة ، فأصحابه « مبتدعة » ، « قد ضلوا ضلالاً بعيداً ، وضلوا لهم هذا إنما هو » إنسلاخ عن ربة الدين .

ومفاد انتقاد إمام الحرمين لهذا الرأي هو أنه يغني أن البارئ تعالى لم يكن مريداً في الأزل ، وحينئذ فإن الإرادة الحادثة بين أحد احتمالين ، إما أن تكون مرادة — هي الأخرى — بإرادة ، وهذه — بدورها — مرادة بإرادة ، مما ينجم عنه التسلسل الباطل .

(١) قارن الاقتصاد ص ٢٢٧ وما بعدها ، وشرح المقاصد ص ٢٧١ ، وهذا هو الانتقاد الذي يؤثره السعد على غيره من الانتقادات القائمة على أن الإرادة عرض لا يقوم بمحل ، وقارن أيضاً شرح المواقف ص ٨٥ ح ٨ .
(٢) فلقد استخدم بعض المعتزلة نفس الملجأ في صفة الكلام ، ويجدر بنا أن نشير إلى أن أصل المعتزلة في هذا الرأي قائم على أن الواجب لا يعمل ، فكون البارئ تعالى عالماً هو واجب عندهم ، فلا يعمل ، أما كونه تعالى مريداً فلما لم يكن واجبا عندهم كان معللاً بإرادة حادثة (الشامل ص ١٠٧) .

وأما أن تكون هذه الإرادة الحادثة في غير حاجة إلى إرادة ، فيكون هذا شأن جميع الحوادث ، بل شأن الكون كله ، وفي ذلك ما فيه من إبطال لاحتياج العالم إلى الصانع المريد .

وهكذا عرف الأشاعرة طريقهم بين الإرادة من جهة ، وبين المراد من جهة ثانية ، فأعطوا الإرادة ما تستحقه من القدم (١) ، وأعطوا المراد ما يستحقه من الحدوث ، وهكذا أفردوا القديم عن المحدث ، بينما ضل الفلاسفة في منتصف الطريق فجعلوا المراد قديما كقدم الإرادة ، فقالوا بقدم العالم ، وضل الكرامية والبصريون من المعتزلة في منتصف الطريق ، فجعلوا الإرادة حادثة كالمراد الحادث .

ولمّا قهض فريق ثالث من المعتزلة قائلين بأن إرادته تعالى ليست سوى

(١) لكن إذا كانت الإرادة صفة قديمة فكيف يتصور الأشاعرة تعلقها بالحوادث المتغيرة ؟ يرى الأشاعرة أن لصلة الإرادة وجهين من التعلقات ، فهي صالحة أولا لتخصيص الممكن بأى من البدائل الممكنة ، وهذا هو ما يطلق عليه التعلق الصلوحى القديم ، ثم هي — أعنى الإرادة — قد خصصت الممكن أولا بأى يدل دون مقابله ، وهذا ما يطلق عليه التعلق التنجيزى القديم . وزاد البعض وجها ثالثا ، هو تخصيص الممكن عند وجوده بهذا البديل ، وهو التعلق التنجيزى الحادث ، بينما أنكره البعض بناء على أنه مجرد إظهار للتعلق التنجيزى القديم (السنوى ص ٩٨ ، والبيجورى ص ٣٥) .

وما أجرد ما ذكره الأمدى في هذا الصدد (فالإرادة واحدة ، والمعلقات متعددة ، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قبلها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددًا ، لكنه لا يوجب تعدد الشمس بتعدد ما استضاء بها) (غاية المرام ص ٧٣) .

فله يحصل المنفعة نتيجة لإيجاد الشيء النافع ، فعليه تعالى بما في الفعل المراد من المصلحة هو ما يدعوه — جل وتعالى — إلى الإيجاد .

فلا يقتصر رأى هؤلاء على أن الإرادة هي العلم ، بل يجعلونها علما مخصوصا هو العلم بما في الإيجاد من نفع ، وبما في عدم الإيجاد من ضرر .

نقول : إن جعل العلم هو المخصص ينطوي على مفارقة واضحة ، لأن العلم تابع للإرادة ، بمعنى أن العلم بأن الشيء سيوجد تال لتخصيص الإرادة بالوجود بدلا من العدم ، فلا يصح إذن جعل العلم هو الإرادة (١) . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن هذا الرأي الاعتزالي يجعل ما في الشيء من منفعة هو الباعث له تعالى على الفعل ، ومن البدهي أن يرفض الأشاعرة هذا التصور البشري في جنب مقام الألوهية الأسنى ، فأفعاله تعالى بريئة عن التعليل بالأغراض والمنافع ، ومقامه المتعالى يتنزه عن الإستكمال بتحصيل الأغراض ، سواء كانت جلب مصلحة أو دفع مضرة ، وكيف لا والأغراض خارجة عن مقام الألوهية ، فكيف إذن يتباط بها تحديد أفعاله تعالى إيجادا وإعداما ؟

لقد غلا المعتزلة — كما يقول ابن المرتضى بحق (٢) — في إثبات الدواعي والعلل ، حتى أوجبوا معرفة العقول البشرية لسكل مقاصد البارئ تعالى تفصيلا ، وأدى بهم هذا إلى الإغراب الشديد في محاولات بشرية لتخيل حكم رضاها عقولهم لسكل فعل من أفعاله جل وتعالى ، ولو تأملت ما ذكره المعتزلة بصدد الأعواض والآلام ، وما قرروه من أن الله لا يحسن منه —

(١) الإرشاد ص ٦٣ ، والمحصل ص ١٦٨ — ١٧٠ ، والآمدى : غاية المرام ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) إنبات الحق ص ١٩٤ .

جل وتعالى عما يقول الظالمون — أن يؤلفنا بغير عوض ، وأن من العبث أن يفعل الفاعل فعلا دون عوض مثله (١) ، ولو تأملت أيضا ما ذكره من إيجاب الأصلح عليه تعالى ، وإيجاب العقوبة بالمعاصي على من مات بلا توبة ، أقول لو أنك تأملت هذا كله لأصابك النفور ، ولأدركت السر في حرص الأشاعرة على تزييه المقام الآلهي مما قسميه في عرفنا البشري عدلا وحكمة ، فهو جل وتعالى الحكيم بحكمته هو ، لا بحكمتنا نحن .

فما يطلق عليه المعتزلة حكمة فإنما هي حكمة في فطاق معرفتنا البشرية ، ذات الأسباب القريبة والعلل الدافية ، أما حكمته تعالى فلا إلاع لنا عليها . ومن هنا يتبين لك مدى سلامة موقف الأشاعرة في إناطة التحسين والتقيح للأشعر ، وما أجود ما ذكره ابن المرتضى أيضا في هذا الصدد (لا بد أن يكون في أحكامه تعالى وحكمه ما تستقيحه عقول البشر ، لأن الله تعالى لو ماثلنا في جميع الأحكام والحكم لدل ذلك على مماثلته لنا في العلم المتعلق بذلك ، وفي مؤداه ولطائفه وأصوله وفروعه (٢)) .

ثم تأمل معي ذلك التحليل النفسي الممتاز الذي أدلى به الأمدى بصدد التحسين والتقيح ، فتحسين العقل وتقيحه أمور نسبية تختلف باختلاف النشأة والبيئة والعادة والهووى ، والقول بأن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء ، وإن العقول تدر كهما إدراكا محايدا هو قول مردود ، لأن وراء ذلك لا محالة غرض خفي ، قد يخفى عن المدرك نفسه ، حتى ولو كان ذلك الغرض هو مجرد « حبه » وشغفه الباطني .

إن المعتزلة — هكذا يتابع الأمدى — يتمسكون مثلا بضرورة العلم بحسن الإيمان والعدل ، وقبح الكفر والجور ، ولكن متى كان الاتفاق على

(١) الأصول الخمسة ص ٤٧٧ وما بعدها ، وقارن : المسايرة ص ١١٥

وما يليها .

(٢) إشار الحق ص ٨٩ .

ذلك واقعا مع أن أكثر الناس لذلك مخالفون ، بل عن هذه المخالفة مدافعون ؟
فليس اتفاق بعض العقلاء على هذه الأمور — كما يضيف الآمدى —
بما يوجب كونها ضرورية ، وإلا لزم أن اتفاق الخصوم على أضدادها
ضرورى ، لسكونهم من جملة العقلاء بل أكثرهم ، بل إن المعتزلة قد
أطبقوا على قببح لإيلاام الحيوان وتعذيب الإنسان بغير عوض ، والأشاعرة
يحكمون بحسن ذلك ، فكيف يكون الحسن والقبح ذاتيا لا يختلف
 باختلاف العقول ؟ .

ثم إن جعل الحسن والقبح منوطا بالعقول وحدها — كما يتابع الآمدى —
— يجعل الحكم مطلقا جامدا لا يختلف باختلاف الأحوال أو النسب ، فالقتل
مثلا قبيح مهما كانت ظروفه وملايساته ، والصدق حسن مهما كانت ظروفه
وملايساته ، لسكن إناطة الحسن والقبح بالشرع سوف تغير الميزان ، فيكون
القتل قبيحا من العاقل الذى لا غرض له إلا الشهوة الانتقام ، وحسنا لإدقصدبه
حقن دم ، بل قد يحكم الشرع بحسن شريعة بالنسبة لقوم ، وقبحها لآخرين
ولذلك يصح القول بنسخ الشرائع (١)

لقد تصور المعتزلة — وسيتم تصور أضرابهم — أن نفي الأشاعرة

(١) الآمدى غاية المرام ص ٢٣٥ وما بعدها ، بل أن الآمدى يضيف
بعداً جديداً للرأى الأشاعرة حين يقول (إنه لاسبيل إلى جحد أن ماوافق
الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يرد به الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته
حسنا ، كما يسمى ماورد الشرع بتسميته حسنا فهو كذلك ، وذلك
كاستحسان ماوافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك ،
فليس المراد بقول الأشاعرة أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون
حسنا إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله ، وكذلك فى جانب القبح أيضا
(نفس المصدر ص ٢٣٥) وإن كان هذا الرأى مخالفا للرأى لإمام الحرمين
(الارشاد ص ٢٥٩)

الأغراض عن فعله تعالى مؤد إلى العبث ، بمعنى خلو أفعاله تعالى عن الحكم والفوائد والمنافع ، وغير خاف أن الأشاعرة لا ينفقون ترتب المصالح والمفافع كنتيجة لأفعاله تعالى ، فأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على ما لا يحصى من المنافع لخلقها .

ولكن الذي يرفضه الأشاعرة - كما هو واضح - أن تكون تلك المنافع والأغراض التي يدركها البشر هي دعة ، أفعاله تعالى أو الباعقة عليها (١)

وما أبدع ما ذكره الحق سبحانه (ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا في طغيانهم يعمهون ، واقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا للربهم ولا يتضرعون) وما ذكره سبحانه (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) .

إن القضية جد واضحة ، فيستحيل على البشر الاحاطة بمقاصد خالقهم أو استقصائها ، كما يستحيل عليهم اكتناه حكمته المتعالية ولطائف مسالكها .

وبهذا التهيد ففهم نص إمام الحرمين التالي :

قال المحققون : الجائز في حكم الله تعالى ينقسم إلى القول في أفعاله ، وإلى جواز رؤيته ، فهما قسمان :

فلتقع البداية بأفعاله فنقول : كل ما قضى العقل بجوازه وإمكان حدوثه فالرب تعالى موصوف بالاعتدال عليه ، ولو فرض إحداثه إياه لما كان محتملا ولا كان مسوغا في العقل .

(١) المحصل ص ٢٠٥ ، والمواقف ص ٢٠٠ ج ٨ وغاية المرام ص ٢٢٤

وما بعدها .

وهذا الآن يستمد من بحر في الأصول لا يعترف ، وهو القول في التقييد والتحسين ، وتنبع المذاهب في ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود .
فالوجه الاقتصار على نكتة فاخترة قاطعة لا تبقى على فاهمها إشكالا البتة ، فالذي اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالإيمان وشكر المنعم ، والذي اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظالم إنما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع .

وحقيقة النفع واللذة والمهم استشعار الخوف من الآلام والشروع والإرتياح من اللذات ، والرب ياتفاق المعترفين بالصانع مقدس عن قبول النفع والضر ، فلا يسره وفق ، ولا يضره شقاق ، وإذا كان كذلك استحال أن يغتن به قبول النفع ، فلا تضر الأفعال في حقه حتى يقضى بأنه يوقع بعضها ، ولا يجوز في حكمه إيقاع بعضها .

وإذا قال الذاهل عن مر هذا الأمر الجلي إنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه عن فعله قلنا لا يتحقق القبيح بالإضافة إلى الله تعالى ، فإنه لا يتضرر به كما لا ينتفع بتقييده .

ولولا أنه شاع في ألفاظ عصابة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لسكان أمر التوحيد يوجب أن يقال ليس في أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى الآلية ؛ فإن الأفعال متساوية في حكمه وإنما تختلف مراقبها بالإضافة إلى العباد .

وفي هذا المقدار مقلع في هذا الأصل العظيم لا حاجة معه إلى غيره ، وقد نبه على هذا المعنى ﷺ فقال في سياق حديث طويل في قسم الله الأرواح (يوقف أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ، ثم قال هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي) .

فإن عارض المخالف فقال : السكيس المعظم قد يلقي غريبا منها لا ينتفع

باكرامه وإيوائه ولا يتضرر بتركه في مضيقة ، ثم الحكمة تستحبه على مكارم الأخلاق فيه ، وهذا تلبس لا تحصيل له ، فإن الصورة التي ذكرها اتفاق وغيرها مما يلبسون به ، فيحصر ذلك أمران ، أحدهما أن المكارم التي ذكرها سببها الاهتزاز بحسن الثناء في الغالب ، ثم قد يستمر المرء على أمر لعله ، ويعتاده حتى ينتهي الأمر فيه إلى مبلغ يعسر عليه مخالفته ، والعادات آثار غير منسكورة في الجبلات ، والثاني أن الإنسان قد تناله رقة الجنسية ، وتستحبه على استنقاذ الغرق وإنجاء الملهكي ، ولولم يقتض له التضرر ضرراً يئينا .

والرب متمتدس عن هذه الصفات جمع ، ومن تخيل تفصيل الأفعال في حق الإله فقد تماق بطرف من التشبيه ، فالصائرون إلى التشبيه وإثبات الجهة يتمسكون بما يفضي إلى التشبيه في الوجود الأزلي ، وهؤلاء مشبهون في الأفعال ، والفشتان زانقتان عن مدرك الحق ، فأرب لا يناسب وجوده وجود ، ولا يشبهه في امتناع الضرر والنفع فاعل ، فهذا — حرس الله مولانا (١) — لباب التوحيد .

يتناول إمام الحرمين في هذا النص مسألة الحسن والقبح العقليين ، ومطلعه أن يثبت أن الحسن والقبح مفهومان بشريان يضربان بجذورهما العميقة في تربة التكوين البشري ، حين يحقر إمام الحرمين تحت مفهوم الحسن والقبح مجد جذورهما راسخة في النفع والضرر ، فالحسن مرتبط بالنفع ارتباطاً وثيقاً لا تنفك له عروة ، والقبح مرتبط بالضرر ارتباطاً لا تنفك له عروة أيضاً .

ويستكمل إمام الحرمين غوصه في أعماق التكوين البشري ليجد أن جذور النفع والضرر — هي الأخرى — راسخة في اللذة والألم ، فإلّا النفع إلا إزاحة الآلام والإحساس بالفائدة ، وما الضرر إلا استشعار الآلام ، والقلق مما تسببه من هموم .

(١) يقصد بذلك نظام الملك الذي سمي الرسالة باسمه ووجهها إليه .

ولقد يمكن أن يعترض على هذا التحليل النفسى بأن الانسان يقدم على فعل الخير المجرد دون أن يلوح في هذا الفعل جلب لنفع عاجل أو دفع لضرر عاجز، وما أكثر الأمثلة التي يمكن أن تضرب على ذلك، فلم ير الانسان رجلا كريما مهيبا جليلا تدفعه النخوة أو الانسانية إلى إكرام ضعيف غريب دون أن يرجو من وراء ذلك نفعاً أو يخشى ضرراً ؟

لكنك لو أعمنت النظر في هذا المثال — وغيره — لوجدت أن الدافع لذلك لا يخرج عن عدة احتمالات، تضرب بأمرها في صميم التكوين البشرى، فأحد هذه الاحتمالات افتذار ذلك الفاعل أن تنطلق السنة الثناء على فعله، ولم يكن الثناء مستطاباً حين يكون ثناء مجرداً على فعل لا يلحق فاعله من وراءه نفع، ولا يخشى من تركه ضرراً، وأحد هذه الاحتمالات أيضاً أن ذلك الفاعل قد اعتاد، على أن يفعل المعروف فيمن يعرف وفيمن لا يعرف، وفي أهله وفي غير أهله، ولو خالف عادته للحقه من ذلك تأنيب الضمير ووخز عقابه، وما أنساه من عقاب، فهو حينئذ يفعل ما يفعل توقياً لضرره، واستجلاباً للذة، وأحد هذه الاحتمالات أيضاً أن يكون ذلك الفاعل ممن منحوا إحساساً مرفهاً بالمشاركة الوجدانية لبني الانسان جميعاً، فيدفعه ذلك إلى أن يرق لأفان المألومين، ويسعى إلى إنقاذ الغرقى، وإنجاء المهلكى.

وبهذا التحليل النفسى يصل إمام الحرمين إلى بغيته، وهو تأصل مفهوم الحسن والقبح — على أى احتمال — في بنيان التكوين البشرى، فإذا ما جاء المعتزلة ونقلوا هذين المفهومين إلى المقام الإلهى المتعالى فهم متعلقون — في صميمهم هذا — بطرف من التشبيه في الأفعال، تماماً كما كان المجسمة متعلقين بطرف من التشبيه في الذات .

وبهذا التحليل النفسى ينقضى إمام الحرمين عن مولانا جل وتعالى الحسن والقبح أصلاً، بل إن أفعاله إذا ما نظر إليها في حكم الإلهية لا ينبغي أن توصف بالخيرية والشرية، وإنما هي خير وشر بالإضافة إلى العباد، وهذا ما نبه إليه الحديث الشريف الذى روى ما فى معناه أحمد والبخار

والطبراني (١) (مؤلاه أهل الجنة ولا أبالي ، ومؤلاه أهل النار ولا أبالي) (٢) .

لقد قلنا إن صفة الإرادة — في تصور الأشاعرة — تمثل ركيزة هامة من ركائز الفقهية الأشعرية السكبرية في استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً أو بلا واسطة ، ومن هنا كان جهد الأشاعرة الأكبر في بسط الإرادة الإلهية على كل جوانب العالم السكوني والإنساني على سواء ، ولقد كان هذا البسط في المجال السكوني يسير المأثونة ، أما في المجال الإنساني فقد احتاج الأمر إلى جهود ضخمة واسعة .

لقد ألقى المعتزلة بثقلهم الفسكري وراء مفهوم العدل — وهو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة — ومن هذا المنظور اقتضت المعتزلة لكي يقولوا إنه ليس كل ما يفعله الإنسان — خيراً أو شراً — فهو مراد لله تعالى ، بل إن الأفعال التي تقع من العباد على ضربين ، فإما ما هو شر قبيح ، وهذا ما لا يريده الله تعالى ، بل يكرهه ويسخطه ، وهو الحرام والمكروه ، ومنها ما هو حسن ، وهو ما يريده الله تعالى ويأمر به ، وهو الواجب والمندوب ، أما المباح فلا يكون الله تعالى مريداً له (٣) .

فالإرادة عند المعتزلة إذن ملازمة للأمر (٤) ، إذ أن غاية ما يعلم به

(١) حاشية زاهد السكوتري على النظامية ص ٢٦ .

(٢) قارن رسالة الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص ٧٤ حيث ينتقد فكرة إمام الحرمين هذه انتقاداً شديداً .

(٣) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٥٧ وما بعدها ، وشرح المواقف ص ١٧٣ > ٨ .

(٤) هذا عند غير الجبائي من المعتزلة ، وأما الجبائي فقد حكى عنه الأشعرى قوله بأن الإرادة غير الأمر (اللع ص ٥٥) .

مراد الغير هو أمره بفعل ذلك المراد ، وقد جاءنا الأمر من الله تعالى بالحسن —
 أى بالواجب والمندوب — بل ما هو أكبر من الأمر ، وهو الترغيب فيه
 والوعد عليه بالثواب العظيم ، كما جاء فامنه تعالى النهى عن القبيح والترغيب
 عنه والوعيد عليه بالعقاب ، فالطاعات إذن هي المرادة له ، وإن لم تقسع ،
 والمعاصي غير مرادة له ، وإن وقعت ، أى أن الله تعالى لا يريد القبايح ،
 ولا يشاؤها ، بل يكرها ويسخطها (١) .

ولوثأملت في هذا التلازم بين الإرادة والأمر لوجدت أن الطاعات وحدها
 هي المرادة لله تعالى ، حتى وإن لم تقسع ، لأنها هي المسامور بها ، وبذلك
 ينحسر قسط كبير من الأعمال عن كونه مراداً له تعالى ، وهي المعاصي ،
 وهذا يعنى وقوع ما يكرهه الله تعالى في الكون دون إرادته ، ويعنى أيضاً
 النقص في ملكه واقتداره جل اسمه .

وهذا إمام الحرمين يجعل هذا كله بقوله (فإذا زعمت المعتزلة أن معظم
 ما يجرى من العباد فالرب سبحانه كاره له ، وهو واقع على كراهته ، فقد
 قضوا بالقصور ، وإذا قالوا إن الرب أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد فلم تنفذ
 إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث
 كما أراد إبليس وجنوده) (٢) .

ولقد أورد القاضي عبد الجبار كثيراً من الوجوه التي استدلت بها
 المعتزلة على دعواهم في عدم شمول الإرادة للمعاصي والقبايح ،
 ولو تأملت هذه الوجوه جميعاً لوجدت أنها تنقسم في عقد واحد ،

(١) الأصول الخمسة ص ٤٥٩ ، وقارن ما حكاه الجويني في الارشاد
 ص ٢٤٣ — ٢٤٤ لتجده موافقاً لما قرره القاضي (ص ٤٦٤ الأصول الخمسة) .

(٢) الارشاد ص ٢٤١ ، وقلن شرح المقاصد ص ١٠٧ ، والياصبي :
 اشارات المرام ص ١٦٦ .

ألا وهو محاولة بسط المفاهيم البشرية على مقام الألوهية (١).

فأحد هذه الوجوه مثلاً أن إرادة القبيح قبيحة ، والله لا يريد القبيح ، لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه ، وواضح أن هذا الوجه معتمد على قضية التحسين والتقيح ، وواضح أيضاً أن الأشاعرة قد أنكروا هذا التصور بناءً على قصور عقولنا البشرية عن إدراك جميع وجوه الحسن ، وجميع وجوه القبح ، وما أبدع تلك الاشارات التي تتضمنها قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح ، فإذا يظن العقل في قتل طفل برىء إلا أن يكون قبيحاً القبح كله ، ولكن هذا القبح الظاهر إذا وضع في إطار السكوات والأوتان انكشف ما فيه من وجوه للحسن لا تخطر على بال .

يقول ابن تيمية عن المعتزلة في هذا الصدد (إنهم يقيسون ما يحسن من الله ويقبح منه على ما يحسن من العبد ويقبح منه ، فجعلوا يوجبون على الله ما يوجبونه على العبد ، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العبد ، ويسمون ذلك العدل والحكمة ، مع قصور عقولهم عن معرفة حكمته وعدله ،

(١) ولذلك فلا تجد وجهاً من هذه الوجوه إلا وقد عقب عليه القاضي بقوله (والدليل على ذلك الشاهد) ، ولو أن المعتزلة قد قصدوا بالإرادة معنى خاصاً ، كالإرادة الشرعية أو التكليفية مثلاً ، وجعلوا هذه ملازمة للأمر ، ثم أثبتوا بجانبها إرادة عامة شاملة للطاعات والمعاصي لضاقت شقة الخلاف ، بل ربما لم يبق خلاف ، لكن المعتزلة لم يمتثلوا — كما يقول ابن المرتضى في إيفار الحق ص ٢٦٩ — بغير هذا المعنى الملازم للأمر ، ومن أجل ذلك كان رأي المعتزلة هذا مؤد بالحقبة إلى إبطال صفة الإرادة باعتبارها الصفة التي يأتى بها التخصيص والتمييز ، وما أجود ما قاله الآمدي من أن الإرادة الملازمة للأمر أولى بأن لا يطلق عليها إرادة أصلاً ، بل هي شهوة أو تمن (غاية المرام ص ٦٧) ونفس هذه المقالة قال بها أبو منصور الماتريدي (التوحيد ص ٢٨٦ - ٢٩٣) .

ولا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة ، فلا يجعلونه (على كل شيء قدير)
ولا يقرون بأنه خالق كل شيء ، ويسمون أنفسهم عدلية (١) .

فادعنا إذن في فناء الجناح الإلهي فلا ينبغي لنا أن نحسن بعقولنا ،
إذ قد يكون لما نستعجب منه وجه قبح خفي ، ولا أن نقبح بعقولنا ، إذ قد
يكون لما نستعجب به وجه حسن خفي (٢) .

في مقابل ذلك وقف أهل السنة من أشاعرة وماتريدية يقررون شمول
إرادته تعالى لكل ما خلقه ، فهو جل وتعالى — كما يقول الأشعري —
خالق كل شيء ، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد ، وهو القائل (فعال لما يريد) ،
فأفعال البشر بأسرها — طاعة أو معصية — مرادة له ، فإذا استحال أن
يفعل البارئ ما لا يريد استحال كذلك أن يفعل العباد ما لا يريد .

ثم إنه لو كان في أفعال البشر ما لا يريد له لكان ذلك مما يسكره ويأبى
كروقه ، وهذا يوجب أن المعاصي توجد شاء الله أم أبى ، وهذه صفة
الضعيف المقهور ، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا (٣) .

ويقول الباقلاني : أعلم أنه لا يجري في العالم إلا ما يريد تعالى ، وأنه
لا يؤمن مؤمن ولا يس كفر كافر إلا بإرادته سبحانه ، ولا يطيع مطيع
ولا يعصى عاص من أعلى العلى إلى ما تحت الثرى إلا بإرادته ومشيئته (ولو
أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا

(١) ابن قيمية : مجموع الفتاوى ص ٩١ — ٩٢ ح ٨ ، وقارن الإرشاد
ص ٢٤٩ حيث يجيب إمام الحرمين على هذا الاعتراض الاعتزالي بأنه لو كانت
إرادة الله سبحانه لو كانت إرادة الطاعة طاعة ، ولو كان الله تعالى مطيعا
لإرادته الطاعة ، وأصل هذا الجواب نجده لدى الأشعري نفسه (اللمع ص ٥٧) .

(٢) المقاصد ص ١٠٨ ح ٢ ، والمسيرة ص ٦٤ .

(٣) اللمع ص ٤٧ — ٤٩ .

ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) (ومن يرد الله فتنته فلن تعلمك له من الله شيئا). (١)
ويقول إمام الحرمين : كل حادث فهو مراد الله تعالى ، ولا يختص تعلق
مشيئته بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى يريد لجميع الحوادث
خيرها وشرها ونفعها وضرها (٢).

وفي ضوء هذا كله نفهم نص النظامية التالي :

الحادثات كلها مرادة لله تعالى ، وهذا مقتضب من القاعدة التي ذكرناها
آنفا ، فإذا تقرر أن الأفعال لا تتفاوت في حق الله تعالى فتعلق الإرادة بها
على قضية واحدة لا تختلف ، ونخصص هذا الفصل بأمر قاطع منزل على
ما يرتضيه مولانا فنقول :

(١) ينقل الباقلاني عن بعض أهل التحقيق قولهم : والله ما قالت
المعتزلة بقوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) ولا بقوله (وإذا أراد
الله بقوم سوءا فلا مرد له) ولا بقول موسى عليه السلام (إن هي إلا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء) ولا بقول نبينا صلى الله عليه وسلم (قل
لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) ولا بقول أهل الجنة (الحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) ولا بقول أهل النار
(ربنا غلبت علينا شقوتنا) ولا بقول إبليس (رب بما أغويتني فلن أكون
ظهيراً للجرمين) الانصاف ص ٤٣ — ٤٤ .

(٢) الارشاد ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، وينقل إمام الحرمين في نفس الموضوع
عن بعض الأشاعرة أنهم — مع اعتقادهم بكون الكفر مرادا له تعالى —
فإنهم يتخرجون عن القول بأن الله تعالى يريد السكفر لما قديتوهم أن ما يريده
فإنه يأمر به ويحرض عليه ، ونظير ذلك أننا نعتقد أن العالم بما فيه لله تعالى ،
وإذا سئلنا عن الزوجة والولد لم نقل بذلك دفعا للتوهم الباطل (وقارن :
الانصاف ص ١٦٧ ، والمواقف ص ١٧٣ — ٨ ، والمقاصد ص ١٠٧ — ٢) .

أضلكم تنزيل أحكام الله تعالى على الجارى من أفعال الحكماء منا ، وليس
بحق أن من علم أنه لو أمد عبدا من عبده بالمسال وضروب الممدد لفسق
وبغروا تهك الحرمات ، واقتحم الكبائر والموبقات ، فلو أمده بعله
البات ، ثم زعم أنه أراد بإمداده بعتاده أن يستمد به أبواب الخيرات ،
ويتخذ ذريعة في القربات ، كانت هذه الإرادة مع العلم بنقيضها مشعرة
بهاية السقفة والخبط في العقل ، لاسيما إذا علم أنه لو قطع عنده مادته
لاشتغل بما يعنيه ، وإذا شهدنا المسالك فلا معنى للاضباب بعد وضوح الغرض ،
وقد لاح المرید ما أردناه .

الحادثات كلها وبأمرها مرادة له تعالى ، ولا تفرقة بين الصاعات والمعاصي ،
ولا بين الخيرات والشرور في شمول إرادته تعالى لها .

يرجع إمام الحرمين في هذا النص بتلك القضية إلى جذورها الأصلية
في تعليل أفعاله تعالى ، فأهل السنة قائلون بأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض ،
كما رأينا قبيل قليل ، ومادامت المسألة كذلك فإن إرادة الخير والشر لا تتفاوت
بالنسبة لمولانا جل وتعالى ، فهو يريد بها جميعا ، أي يخصصها بالوقوع جميعا .
أما المعتزلة فحين قالوا بأن إرادته تعالى لا تتعلق بالمعاصي والشرور
وتتعلق بالطاعات والخيرات فحسب ، فقد قالوا — في اللحظة عينها —
بأن الأفعال تتفاوت في حقه تعالى ، وما هذا منهم إلا تتعلق بطرف من
التشبيه ، فهم يشبهونه تعالى في أفعاله بالحكماء من البشر في أفعالهم ، وما أضل
المعتزلة عن الحق الشرعي والعقلي في هذه المسألة إلا تنزيلهم أفعاله تعالى
بمنزلة الجارى من أفعال الحكماء منا .

ثم يضرب إمام الحرمين مثالا من الشاهد (١) لبيان أن البارئ تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ، وحاشا أن تقع أفعاله وإرادته على شبه أفعال البشر

(١) أصل هذا المثال للأشعرى نفسه (البع ص ٥٦ — ٥٧) ، وتوارثته
من بعدهما أجيال الأشاعرة المتعاقبين .

(١٦ — هوامش على العقيدة)

وإرادتهم ، قاله تعالى يمد الكفار بما يهيء لهم أن يقفوا من رسله موقف
التعنت والمكابرة والمدافعة لدين الحق ، وهو يعلم أن ما يمدهم به مال وبنيين ،
لا يسارع لهم به في الخيرات ، بل لا يؤمنون ، وهو مع ذلك يمدهم به ،
والله تعالى قد آتى فرعون وملاؤه زينة وأمر الآلى الحياة الدنيا ليضلوا عن
سبيله ، وهو مع ذلك آتاهم ذلك ، أفليس هذا دليلا — أى دليل — على
أنه تعالى يريد الخير والشر معا ، والطاعة والمعصية جميعا ، وصدق الحق
إذ يقول (فمن يرد الله أنه يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله
يجعله صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء ، كذلك يجعل الله الرجز
على الذين لا يؤمنون ، ونقلب أفئدتهم وأهواهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ،
ونذرهم فى طغيانهم يعمهون) .

ولعله قد اتضح لك أن أهل السنة يفرقون بين الإرادة والأمر ،
فالإرادة الإلهية شاملة لكل ما هو ما هو كائن ، وما تتجه إليه الإرادة
الإلهية بالتخصيص فهو واقع لاعمالة ، أما الأمر الإلهى فلا يكون إلا للطاعة
دون المعصية ، والمأمور إذن قد يقع وقد يقع ضده .

إن الإرادة — كما يقول الأمدى — أعم من الأمر من حيث أن الإرادة
قد تقع لمعصية غير مأمور بها ، بل منهي عنها ، والأمر — من جهة أخرى —
أعم منها ، من حيث أن الأمر قد يتجه إلى التكليف بشيء ولا يكون هذا
الشيء مراداً فلا يقع قطعاً ، فليس بينهما تلازم أو تساوى (١) .

(١) فالأقسام عند الأشاعرة هى كما يلي : مأمور به مراد كإيمان أبى
بكر رضى الله عنه ، وعكسه ، أى غير مأمور به ولا مراد كالسكر منه
رضى الله عنه ، ومأمور به غير مراد كالإيمان من أبى جهل ، وعكسه ، أى
مراد غير مأمور به ، كالسكر منه لعنه الله (قارن البيجورى ص ٣٥ ، وشرح
الخريدة ص ٤٢) .

فيقتضي شمول إرادته تعالى لكل كائن واقع، طاعة أو معصية، فلا يكون ملكه تعالى إلا ما يشاء، وبمقتضى انفصال الأمر عن الإرادة، فهو ملك لا يأمر بالفحشاء (١).

ولقد استدل أهل السنة على انفصال الإرادة عن الأمر بوجوده

(١) والجمع بين العبارتين هو صنيع الباقلاني (الإنصاف ص ١٦٢)، وكان في هذا إشارة إلى القصة الشهيرة التي تحكي التقاء القاضي عبد الجبار المعتزلي بالأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني في دار الصاحب ابن عباد فقال القاضي «سبحان من تنزه عن الفحشاء»، وكأنه بذلك يغمز رأى أهل السنة في أن كل واقع فهو مراد طاعة أو معصية، فرد عليه الأسفراييني على قنور «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء»، وكأنه بذلك يرد السكيات على القاضي في رأيه — ورأى المعتزلة جميعاً — بأن هذا لما يستلزم خروج المعاصي — وهي جزء من العالم — عن إرادته تعالى ووقوعها على غير ما يريد، بما في ذلك من إنقاص ومغاوئية (شرح المقاصد ص ١٠٧ > ٢، والعقائد الفلسفية ص ١٤٦ > ١).

ولقد اشتهرت للقصة زيادة أخرى بأن عبد الجبار قال: أفريد ربنا أن يعصى، فرد عليه أبو إسحاق قائلاً (أفيعصى ربنا كرهاً)، واشتهرت طارئة أخرى بأن عبد الجبار قال (أفرأيت إن منعني الهدى وقضى على بردي أ أحسن إلى أم أساء؟) فقال أبو إسحاق (إن منعك مالك فقد أساء، وإن منعك ماله فيختص برحمته من يشاء) البياضي (ص ١٦٦، وحاشية الأمير ص ٨١).

رسواه صحت القصة أم لم تصح فهي تبرز نقاط الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في إيجاز ودقة ووضوح.

كثيرة (١)، ولعل أهم هذه الوجوه عندنا - هو قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام، فآله تعالى قد أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ابنه، ولكنه لم يرد ذلك منه وقوعاً، بل كان المراد وقوعاً، هو الفداء بذبح عظيم، ولو تأملت دلالة هذه القصة على انفصال الإرادة عن الأمر لوجدت تلك الدلالة واضحة جلية، مهما شكك في ذلك المعتزلة، كأن يقولوا مثلاً إن إبراهيم لم يكن مأموراً بالذبح حقيقة، بل كان ذلك رؤياً حسبها حقاً، وهذا الاعتراض واضح السقوط، فرؤيا الأنبياء حق، ثم كيف يقدم إبراهيم على ذبح ابنه من غير جزمه بتحقيق الأمر؟

(١) فأحد هذه الوجوه هو المثال الشهير للرجل الذي يؤدب عبده ويغلب عليه ويبالغ في ذلك، ثم يأمر عبده بأمر مافى محضر سلطان مثلاً، لكنه يريد أن يعصوه في ذلك الأمر لكي تقوم الحجة عليهم أمام السلطان فيما يصنعه بهم، ويبدو أن هذا المثال سابق على عهد إمام الحرمين، فهو يرويهِ عن بعض المحصلين، ثم يورد الاعتراضات عليه، وفي نظرنا أن هذا المثال الجزئي النادر الوقوع لا يكفي في الاستدلال، ولا ينهض رداً على شبهات المعتزلة في هذا الصدد، فالأمر الصادر من السيد إلى العبد حاله ليس أمراً حقيقياً، بل هو صورة الأمر، فكيف يقاس عليه أمره تعالى للعباد باجتناب المعاصي، مع أنه يريدونها؟ ومهما فعل إمام الحرمين في غلوة ققويم هذا الدليل فلا يزال لدينا غير أمين ولا مكين (قارن الإرشاد ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وشرح المواقف ص ١٨٦ > ٢، والمقاصد ص ١٠٨ > ٢، والمقائد النفسية ص ١٤٦ > ١، والبياض: إشارات ص ١٥٦).

وأحد الوجوه الاستدلال بالنسخ، فالمنفوخ - وهو المأمور - أولاً - لم يكن وقوعه مراداً الأمر (الإرشاد ص ٢٤٥ - ٢٤٦)، وفي الحق أن هذا الاستدلال أيضاً غير كاف في ذرة شبهة المعتزلة، إذ أن الأمر المرفوع الحكم قد كان مراداً قبل النسخ، ثم أصبح غير مأمور به ولا

ومن تشكيكاتهم أيضاً أن إبراهيم — عليه السلام — لم يكن مأموراً
بالفعل، بل بالشد والربط والتل للجبين، وهذا الاعتراض واضح
للطوط كذلك، فتسمية القرآن الكريم للأمر بأنه «البلاء المبين» لا يدل
إلا على أن المأمور به هو الذبح تحقيقاً (١).

ولعله يتضح لك أيضاً أن الإرادة — كما هي منفصلة عن الأمر — فهي
منفصلة عن المحبة (٢) والرضا، فهذا ما ينبغي أن يكون عليه منطق مذهب
الأشاعرة، فالإرادة شاملة للطاعات والمعاصي، ولا يصح أن تقع المحبة أو
إحسانها على الطاعات دون المعاصي، تماماً كما لا يصح أن يقع الأمر إلا
على الطاعات دون المعاصي.

لكن إمام الحرمين يحكي لنا بصدد هذه النقطة لإتجاهين في مذهب
الأشاعرة، أولهما ذلك الاتجاه المتسق مع منطق المذهب، وهو انفصال
عنه والرضا عن الإرادة، مشاهما كمثل الأمر تماماً، فالطاعات مرادة،

بمراد بعد النسخ، ثم قارن أيضاً (التوحيد للماتريدي ص ٣٠٤) فقد أورد
وجهاً آخر في الاستدلال وهو وجه جدير بالتأمل.

(١) الإرشاد ص ٢٤٦ وما بعدها، والتوحيد للماتريدي ص ٣٠٤،
والآمدى غاية المرام ص ٦٧، وإيضاح الحق لابن المرتضى ص ٢٧٢.

(٢) وما تجدر — ملاحظته أن المحبة — عند الأشاعرة — لا تستلزم
الحسن والميل، بل تعني إرادة الإنعام على العبد، كذلك فإن المحبة من العبد
لا تعني ميلاً من العبد، بل تعني الإذعان والانقياد، فلهذا تعالى يتقدس عن
أن يميل أو يمال إليه، ثم أن المحبة لا تتعلق إلا بمتجدد، والرب تعالى أزل
(الإرشاد ص ٢٣٨ — ٢٣٩ والإنصاف ص ٤٠، والآمدى: غاية المرام

ص ٦٨) وفي النفس من هذا التقرير شيء.

ومأمور بها ، ومحبوبة ، ومرضى عنها ، والمعاصي مرادة له تعالى ، ولكنها غير مأمور بها ، ولا محبوبة ، ولا مرضى عنها .

ويبدو أن هذا الاتجاه المتسق تماماً مع منطق المذهب الأشعري ليس هو الاتجاه الراجح السائد لدى جميع مفكرى الأشاعرة (١) .

أما الاتجاه السائد لديهم ، فهو الاتجاه الذى نسيبه لإمام الحرمين إلى « المحققين » ، ومعناه التسوية بين الإرادة من جهة ، وبين المحبة والرضا من جهة ثانية ، فالرب تعالى يريد الكفر وبجبهه ويرضاه ، ولكنه لا يحب ولا يرضاه كضراً مجرداً ، بل يحبه ويرضاه كضراً معاقباً عليه (٢) .

ولكن ألا ترى معنى فى أن القول بمحبة الكفر والرضا به باعتباره

(١) كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين نفسه فى الارشاد ص ٣٣٩ ، وكذلك الآمدي فى أبكار الأفكار (هامش إشارات المرام ص ١٥٩) ، ومع ذلك فقد مال إليه الرازى (شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٦٠ وما بعدها) والدوانى فى حاشيته على العضدية ص ١٠٩ > ٢ وكذلك فعل متأخرو الأشاعرة بلا استثناء قريباً (الأمير ص ٨١ والبيجورى ص ٣٦ ، والخرينى ص ٦٥) بل إن السعد قد حكى أن لا نزاع فى انفصال الإرادة عن المحبة والرضا ، كما لا نزاع فى انفصال الإرادة عن الأمر (ص ١٠٩ > ٢ شرح المقاصد) ، وهذا ما يثير الدهشة بحق ، فالنزاع قائم ، والمذهب الذى حكاه ليس هو المذهب الراجح ، بل المرجوح ، أما المساتريدية فقد ساد لديهم هذا الاتجاه المرجوح ، برغم ما نقل عن الإمام أبى حنيفة مما يدل على الاتجاه المغاير (المسيرة ص ٦٨ وما بعدها ، والتوحيد للماتريدى ص ٢٨٧ - ١٩٧ ، والبياضى ص ٥٩) .

(٢) الارشاد ص ٢٣٩ وصاحب المواقف يميل إلى هذا رأى حين يجعل المحبة لإرادة خاصة ص ١٧٨ > ٨ .

معاقباً عليه يتضمن قدراً من التعسف والتجمل؟ ألا ترى معنى في هذا القول بجانب لقوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) ولقوله (والله لا يحب الفساد) ولقوله (إن ذلك كان سعيه عند ربك مكروها)؟

أقد حاول هذا الفريق من الأشاعرة أن يلتمس تأويلاً لطائفتين الآيتين، ففهموا من قوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) أنه لا يرضاه لعباده من الخواص المطيعين، لسكن هل ترى أنه — جل وتعالى — يرضاه لغيرهم، سواء باعتباره كفراً، أو باعتباره كفراً معاقباً عليه؟ وفهموا من قوله تعالى : (والله لا يحب الفساد) أى لا يحب من أهل الصلاح والطاعة، وهل ترى أنه — جل وتعالى — يحبه من غيرهم (١).

لقد كان قول هذا الفريق من الأشاعرة متسكماً بجعل ابن تيمية يفهمهم بأنهم لا يستحقون حسنة ولا يستقبحون سيئة (٢).

حقاً... إن هذه التسوية بين الإرادة من جهة، وبين المحبة والرضا لا يلزمها ضرر في الاعتقاد — كما قال ابن الهمام بحق (٣)، لأن الضرر

(١) قارن الإنصاف للباقلاني ص ١٦٢ — ١٦٥، وقد نقل الباقلاني الإجماعين، بما يشعر بميله إلى الاتجاه الأول.

(٢) وابن تيمية لم يحكم عن الأشاعرة سوى الاتجاه الثاني، ثم هاجمه بشدة، (الإحتجاج بالقدر ص ٦٥ — ٦٧)، أما القاضي عبد الجبار فقد نسب التفرقة بين الإرادة من جهة وبين المحبة والرضا — لا إلى الأشاعرة — بل إلى النجارية (ص ٤٦٨ شرح الأصول)، أما ابن المرتضى (إيضار الحق ص ٢٥٢) فقد فهم من هذه التسوية قريباً مما فهمه ابن تيمية، وورق على ذلك كثيراً من اللوازم التي يأبأها معتق مذهب الأشاعرة.

(٣) السكال بن الهمام : المسامرة ص ٦٨ وما بعدها، وقارن في هذا الصدد تفسير الألوسي عند قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) ففيه تحقيق نفيس.

في الإعتقاد إنما يلزم إذا رتب القائلون على هذه التسوية بين إرادة
المعاصي وبين محبتها : عدم العقاب عليها ، وليس هذا بمترتب عندهم ،
فالعقاب على المعاصي — عندهم متحقق ، برغم كونها مرادة محبوبة مرضية ،
لأن مناط العقاب هو مخالفة النهي ، وليسكن لما إذا يركب بعض الأشاعرة
هذا المركب الصعب ، ويرتكبون في سبيله هذا القدر من التعسف ،
ويهلون الإتجاه الأول ، وهو متسق مع نصوص الشرع ومع منطق
مذهبهم على حد سواء ؟

٣ — صفة العلم^(١)

ما أورد قول من قال عن صفة العلم إنها : أم الصفات ،^(٢) ، فإن إبداع المبدعات إنما يتحقق من العالم بالموجودات قبل وجودها ، وبعد وجودها ، وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء ، وبالمعدومات لئلا يبين بينها ويخلق منها ما يشاء^(٣) .

فصفة العلم تنكشف لمولانا جل وتعالى الموجودات والمعدومات والممتنعات ، وبإرادته — جل اسمه — يخصص الممكن منها بالوجود أو بالعدم ، ثم بقدرته — عز شأنه — يحقق ما خصصته الإرادة ، أى أن القدرة توجد ما خصصته الإرادة . وما انكشف بالعلم .

وإثبات صفة العلم للبارى تعالى لا يحتاج منها إلا إلى الإلتفات إلى الأفعال المحكمة والصنعة الدقيقة في أى جانب من جوانب الخلق ، الكونية والإنسانية ، لنرى دقائق الصنعة التى لا تقسق فى الحكمة إلا من عالم ، على حد تعبير الأشعرى^(٤) .

وجميع العلوم التى نشأت وستنشأ كلها تطورت معارف الإنسان تحتاج بعد سبر أغوارها إلى أمر جوهرى ، هو ربطها بعلم البارىء القديم ،

(١) لم يذكر إمام الحرمين هذه الصفة — فى النظامية — إلا بصورة مجملة ، وذلك فى ضمن ما يجب للبارى تعالى إجمالاً .

(٢) السكندوبى على الجلال الدوانى ص ٢ > ٢ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ١٢٧ .

(٤) للمع : ص ٢٤ .

ورؤية التأثير فيها ، وهو ربط لا تنفك عنه قوة الإنسان العاقلة لو برئت من الغواشي ، وحينئذ ينكشف للعيان مظاهر العلم الأزلى الكامل .

ومهما ارتقى البشر في علومهم وبرعوا فيها ، فستظل بين علومهم وعلوه تعالى فروقا شاسعة في الإحاطة والقصور ، وفي اللاتناهي والتناهي ، وفي الثيقن والإرتياب ، فبعلوه تعالى الواحد يعلم جميع المعلومات ، بخلاف الأنامى الذين تعدد علومهم وتفرع وتخصص ، وهو سبحانه لا يشغله معلوم عن معلوم ، بينما يشغل الأنامى بفرع دقيق من فروع علم واحد ، فلا يكادون يعلمون عمما وراعه إلا النزر اليسير ، وعلوه سبحانه ثابت لا يزول ، فلا تأخذه سنة ولا نوم ، (وما كان ربك نسيا) ، وعلوم الأنامى متغيرة متطورة ، وتعتريها الغفلة والسهو والذهول والنسيان ، وعلوه تعالى غير مستفاد من حاسة أو حنـس أو فكر ، وعلوم الأنامى لا تخرج عن أحد هذه المنافذ أو عن كلها ، ومعلوماته تعالى لامتناهية ، وعلوم الأنامى محدودة نهائية (١) .

وظهور الاتقان والترتيب والفضاء في العالم كما يمكن اتخاذه دليلا على اتصافه تعالى بصفة العلم ، فكذلك يمكن — بل ينبغي — أن يتخذ دليلا على وجود الصانع جل وتعالى .

وقد كان الأشعري نفسه رائدا في هذا المجال فهو حين يقيم الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ، ومدبرا دبره ، تراه يقول : إن القطن — مثلا — لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا ، بغير ناسج ولا صانع ولا مدير ، ومن اتخذ قطنا ، ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا ، بغير صانع ولا ناسج ، كان عن المعقول خارجا ، وفي الجمل

(١) قارن : الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

والجأ ، وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنيًا ، فانتظار أن
يقحول الطين إلى حالة الآجر ، وينتضد بعضه على بعض بغير صانع
ولا بان كان جاهلاً ، وإذا كان تحول النطفة علقه ، ثم مضغه ، ثم لحما وعظماً
ودماً أعظم في العجوبة ، كان أولى بأن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها
من حال إلى حال ، وقد قال الله تعالى (أفأرأيتم ما تمنون أفأنتم تخلقونه
أم نحن الخالقون) (١) .

(١) اللع ص ١٨ - ١٩ ، وإن كان أخلاف الأشعري - فيما خلا الباقلاني
تقريباً - قد جعلوا الاستدلال بالاتقان والعناية استدلالاً على اتصافه
تعالى بصفة العلم ، لا على وجوده جل وتعالى ، ذلك لأنهم اعتمدوا في
الدلالة على وجوده تعالى على طريق الحدوث أو الإمكان ، وإمام الحرمين
حين رد مطاعن المعتزلة على كتاب اللع قد أعاد هذا الدليل الذي نحن
بصدده إلى دليل الحدوث (الشامل ص ٢٤٥ وما بعدها) ، إذن فلنا أن
نستخلص من هذا قلة عناية أخلاف الأشعري بدليل العناية والاتقان ،
ولاهتمامهم بدليل الحدوث والإمكان ، نقول هذا مع تحفظ واحد ، هو أن هؤلاء
الأخلاف - بدءاً من ابن مجاهد ومروراً بالباقلاني وانتهاء بإمام الحرمين -
لم يجعلوا حدوث العالم متوقفاً على حدوث الأعراض ، بل قد يكون
الطريق إليه مشاهدة الأحوال المتعاقبة على بعض الذوات ، دون التعرض
للجوهر والعرض والظهور والسكون ، ويعلق إمام الحرمين على ذلك قائلاً
(ولولا هذا لزم تكفير معظم البرية والتبرؤ منهم ، إذ لم يتكلم في الظهور
والسكون واستحالة قيام العرض بنفسه إلا شذمة من أهل العصر)
[قارن الشامل ص ٢٤٧ - ٢٤٨] ، وهذا لا يكون الأشاعرة قد أوصدوا
باب الاستدلال بالاتقان كلية ، وأما الباقلاني ، فإن الجويني ينقل عنه
اهتمامه بطريقة الأحكام والاتقان ، وتفضيله إياها كدليل على وجود
الصانع ، (فإذا كنا نسلك هذه الطريقة في العلم والقدرة والحياة فسلكها في
إثبات وجود الصانع أولى) كما يقول الباقلاني (انظر الشامل ص ٦١١) .

وكان ابن رشد أيضا رائدا في هذا المجال ، يل إن الدلالة على وجود الصانع عنده منحصرة في دليل العناية والاختراع ، سواء في ذلك عامة الناس وخاصتهم ، فالعناية - كما يراها ابن رشد - تتركز حول الإنسان الذي تتوافق جميع الموجودات مع وجوده ، وتتوافق مع نفعه ، كالليل والنهار ، والشمس والقمر ، والأزمنة والأمكنة ، والحيوانات والنباتات والجمادات وجميع مظاهر الطبيعة الكونية (١) .

ولو تأملنا دلالة الاتقان على انصافه تعالى بصفة العلم لوجدنا أنها تفتقر على أمر آخر ، هو انصافه تعالى بالقدرة والاختيار ، فالمتقن لصنفته قادر على تلك الصنعة ، ويختار لإيجادها على صفة الكمال دون صفة النقص .

فبارئ العالم - جل وتعالى - قد رتب الأفعال الحكيمية ، - على حد تعبير الأشعري - ترقباً متقناً ، وجميعها تترتب عليها للعباد منافع وأغراض ومقاصد ، ويستحيل أن يحدث ذلك من الطبيعة الغشوم التي لا اختيار لها ولا قصد ، فطريق الاتقان إذن يتضمن إثبات القدرة والاختيار (٢) .

(١) مناهج الأدلة ص ١٥٠ وما يليها .

(٢) فآل الدليلين واحد ، كما قال الأمير في حاشيته على شرح الجوهرة ص ٨٣ ، بينما يعتمد الغزالي على طريق الاتقان وحده (الاقتصاد ص ٢١١) وكذلك الجلال الدواني في شرحه على العضدية ص ٣ - ٤ - ٥ ، أما السعد فيقول إن للتكلمين طريقين لإثبات العلم له تعالى ، أولهما طريق الأحكام والاتقان ، والثاني أنه فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا بالعلم ، ويميل السعد - تبعاً للفخر الرازي - إلى أن طريق القصد والاختيار أكد وأوثق ، وعلة ذلك أن ثمة اعتراضاً صعباً على طريق الاتقان ، مفاده أن من الجائز أن يوجد الباري تعالى موجوداً تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ، والجواب على ذلك بأن إيجاد ذلك الموجود المفترض هو أيضاً فعل محكم ، بل أكثر أحكاماً ، ذلك الجواب لا يتم =

ولو أنا تأملنا أيضا أفعال البارئ تعالى في العالم لوجدناها تنقسم إلى
نمطين أساسيين، 'فهنالك من أفعاله تعالى ما يجري فيه الحال على طريقة
واحدة، ووتيرة مستمرة، فلقد أجرى الله العادة مثلا أن يعقب الليل
النهار، والشمس القمر، والشتاء الصيف، وقد أجرى الله العادة أيضا
أن لا تخاق الحيوانات إلا من أجفاسها، فالبقر لا تخاق إلا من البقر،
والغنم إلا من الغنم، وكذلك الثمار والزرع (١) .

وهناك من أفعاله تعالى ما لا يجري فيه الحال على طريقة واحدة ووتيرة
مستمرة، بل تتراوح فيها الأفعال بين يسر وعسر، وجذب وخصب،
وإعطاء وإكداء، وصحة ومرض، وهدوء في مظاهر الطبيعة وثورات فيها.
فبالأفعال الأولى يظهر الاتقان والنظام متسقاً رتيباً مستمراً دائماً، فتعتاد
الأفئدة والعقول على فعله المتقن اعتماداً مستمراً يجعلها تغفل عنه وتسهر،
وحكم الاعتماد، كما قال إمام الحرمين في نص سابق من النظامية - قد يذهل
العاقل عن سنن الرشاد .

وبالأفعال الثانية يظهر الاتقان والنظام، لكن في صورة تتراوح فيها
الأضداد، وذلك كيما تلنفت الأفئدة والعقول إلى فعله المتقن، وبحسبنا
أن نقرأ قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض، ولكن

= إلا ببيان أنه تعالى قادر مختار في إيجاد ذلك الموجود المفترض،
فيرجع طريق الإتقان إلى طريق القدرة والاختيار (شرح المقاصد ص ٦٥
ح ٢، والمحصل للرازي ص ١٦٥) ثم قارن محاولة الفئدة الرد على هذا
الاعتراض دون توسط القدرة والاختيار (حاشيته على شرح المواقف
ص ٦٦ ح ٨)، وانظر أخيراً حاشية الأمير ص ٨٣ حيث يقرر إمكان إيراد
هذا الاعتراض بعينه على طريق القدرة والاختيار .

(١) قارن القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة ص ١٥٨ .

ينزل بقدر ما يشاء) لنذكر أن تضيق الأرزاق وإقارها ينطوى على
الاتقان وإحكام مثلاً ينطوى البسط والسعة سواء بسواء .

فلو كانت أفعال الله تعالى في العالم قاصرة على النمط الأول لكان من
الممكن أن يقال إن الفاعل طبيعة ليست بذات قصد واختيار ، أو مادة
خاصة تفعل فعلها في العالم على نحو آلي ميكانيكي ، ولكان للمعتضين أن
يقولوا بأن أفعال النحل أو العنكبوت مثلاً مرتبة منظمة ، وهى مع ذلك
ليست بذات علم .

ولو كانت أفعاله - جل اسمه - قاصرة على النمط الثانى لكان لمعتض
أن يجترىء فيقول : أين الإحكام والاتقان ، وليس ثمة شيء يجرى على
وتيرة واحدة ولا على طريقة مستمرة ؟ .

فالنمطان معاً يدلان على الاتقان والاختيار معاً ، ولا انفصال بين
الاتقان والقدرة ، ولا بين الإحكام والاختيار (١) .

(١) ولقد أورد المتكلمون - من أشاعرة ومعتزلة - هذين الاعتراضين
(ما في العالم من شرور ، وأفعال النحل والعنكبوت) فأجاب الأشاعرة
عن الأول بأنه لا يشترط في الدلالة على العلم خلو المصنوع من كل خلل
واشتماله على كل كمال ، وأجابوا عن الثانى بعدم التسليم بخلو النحل
والعنكبوت من كل علم ، فقد ألهمها الله تعالى وأوحى إليها تلك الأفعال
المتقنة (شرح المواقف ص ٦٦ - ٨٠ ، والمقاصد ص ٦٥ - ٢) ، أما المعتزلة فقد
أجابوا عن الاعتراض بوجود الشرور في العالم بأمرها لطيف ، في أداء
الواجبات ، فقد خلق الله تعالى تلك الصور القبيحة ليدعونا إلى شكر النعم .
يقول عبد الجبار (إن أحداً إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند
ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإكمله خلقه)
ص ١٤٩ ، الأصول الخمسة .

ولاريب في أن لإثبات العلم للبارى تعالى بطريق الإتيان أو بطريق الاختيار
يفيد أن إحاطة علمه تعالى بالجزئيات ، عظيمها ، ودقيقها ، ظاهرها وخفيها ،
لأنه تعالى بارئها الموجد لها بحكمة متقنة ، فكيف يفعل ذلك من لم يحط
بكل شيء علماء ، يقول الآمدى : إن مذهب أهل الحق — في مسألة العلم —
مستمد من التخصيص والتمييز ، والمتميز المتخصص إما أن يكون محاطا به أو غير
محاط به ، وليس جائزا أن يكون غير محاط به ، وإلا لما تصور تميزه عن
غيره ، فإذا لا بد من الإحاطة ، ثم كيف يمكن إنكار الإحاطة ، والعقل
الصريح يقضى بيديه بأن صدور ما هو على غاية الأحكام والاتقان عن
لا إحاطة له محال (١) .

ومع ظهور تلك الدلالات الناصعة على إحاطة علمه تعالى بالكون فقد
نبتت في الفكر الإنساني نزعات تنزع نحو التشكيك في هذه القضية
الساطة .

وليس بالأمرا الجديد أو المستحدث أن نقرر أن مبعث تلك التشكيكات ،
إنما هو الفلسفة الأرسطية في المقام الأول ، ولعلنا لا نعدو الحقيقة إذا
اختصصنا « مقالة اللام » من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بهذا التأثير في
في المقام الأول أيضا .

ففي هذه المقالة أن المبدأ الأول لو عقل شيئا آخر غير ذاته لكان معقوله
منفصلا عنه ، فيكون كماله بعقل غيره ، وفي هذه المقالة أنه لو كان كمال المبدأ
الأوله بعقل غيره لكان متغيرا ، والتغير فيه انتقال إلى الانقاص ، وكيف
ذلك وهو في غاية الإلاهة (هكندا) والكرامة والعقل .

وفي هذه المقالة أن ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر ، وفيها

(١) غاية المرام ص ٧٨ ، وقارن شرح المواقف ص ٦٩ وما يليها ج ٨ .

أن تعقل المبدأ الأول إنما هو لذاته التي هي أفضل الموجودات وأكملها، وليس تعقله لغيره البتة .

وفيها أن المبدأ الأول لا يعقل الأشياء مفردة ، بل يدر كلها دفعة لآله مبدؤها (١) .

وحين تناول ابن سينا هذه المقالة بالشرح لم يرتض اقتصار تعقل المبدأ الأول على ذاته ، فالمبدأ الأول — كما يقول ابن سينا — يعقل ذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سببا لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا في ذاته سببا للأشياء (٢) .

ومهما يكن من شيء فلقد نشأت قضية عدم علم الله بالجزئيات باعتبارها تمثل رأى فلاسفة المسلمين في مسألة العلم ، ووجه إليهم الغزالي هذه التهمة في كتابه « تنافت الفلاسفة » .

يقرر الغزالي رأى فلاسفة المسلمين بمثال شهير ، هو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، فهنا ثلاثة أحوال :

حال يكون فيها الكسوف متناظر الوجود ، أى سيكون ، وحال هو فيها موجود ، وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه قد كان من قبل .

فلما نحن البشر بإزاء هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة . فإننا نعلم أولا أن الكسوف معدوم وسيكون ، وثانيا أنه كائن ، وثالثا أنه كان وليس كائنا الآن .

(١) قارن : أرسطو عند العرب — مقالة اللام — الفصل التاسع ص ٩

وما بعدها ، ثم شرح ثامسطيوس ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩ وما بعدها ، وأيضا إلهيات الشفاء — المقالة

الثامنة — الفصل السادس ص ٣٥٨ مجلد ٢ ، والنجاة ص ٢٤٦ ج ٢ .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة مختلفة ، وتعاقبها على الذات العالمة يوجب تغييرها ، لأن العلم الأول لو استمر - في حال وجود الكسوف - فسوف يكون جهلا وليس علما ، ولو انعدم ذلك العلم فذلك يستلزم التغيير .

والله تعالى لا يعتريه التغيير ، فلا يتصور أنه - في مذهب الفلاسفة - يعلم هذه الأمور الثلاثة ، ومع ذلك فهو - تعالى - كما يقرر ابن سينا - يعلم الكسوف وجميع عوارضه وصفاته علما كلياً هو متصف به في الأزل والأبد ، على وتيرة واحدة لا تختلف باختلاف الزمان ، وكذلك فيما يختلف باختلاف المواد والأمكنة ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فهو تعالى لا يعلم عوارض زيد وعمره ، وإنما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، ولسكن بعلم كلي (١) .

في ضوء تقرير الغزالي لرأى الفلاسفة على هذا النحو يلزم الغزالي الفلاسفة إزمات شتى ، فزيد مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله تعالى عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه - جل وتعالى - لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص وأحواله ، فلا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الانسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص ، بل يلزم أن يتحدث النبي ﷺ بالنبوة لم يعلمه الله تعالى ، وكذا يتحدث غيره من الأنبياء ، لأنه لا يعلم إلا بتحدياً كلياً ، فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه ، لأن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة من النبي لا يعرفها الله تعالى أيضاً ، لأنها منقسمة بانقسام الزمان ، ذلك أن أى تغيير في المعلوم يوجب تغييراً في العلم ،

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة (المسألة الثانية عشرة - ص ٢٠٦ - ٢٠٨) ، وقارن شرح المواقف ص ٧٥ وما بعدها ص ٨ .

(١٧ - هوامش على العميدة)

لأن العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، فتغير المعلوم من حال إلى حال ، يوجب تغيرا في ذات العلم ، وفي ذات العالم ، وذلك محال على الله تعالى (١) .

وإذ كان الغزالي قد فهم مذهب الفلاسفة على هذا النحو ، فقد كان لقطب الدين الرازي فهم آخر مختلف ، وتبعه في هذا الفهم قوم آخرون (٢) .

(١) تهافت : ص ٢٠٨ - ٢١٣ .

(٢) يتابع خوجة زادة في كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي ألفه للتحكيم بين تهافت الغزالي وتهافت التهافت لابن رشد - أقول إنه يتابع قطب الدين الرازي (التحفاني) صاحب المحاكات ، وكذلك الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية ، ومفاد هذا الفهم أنه ليس معنى قول الفلاسفة إنه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ما فهمه الغزالي من أنه تعالى لا يعلم إلا ماهياتها الكلية فحسب ، بل معناه - عندهم - أنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية في أزمنتها الواقعة فيها ، ولكنه يعلمها علما متعاليا على الدخول في الأزمنة ، فليس في علمه كان ، ولا كائن ، ولا يكون ، ولا يلزم من ذلك خلوه تعالى عن إدراك بعض ما هو واقع .

إن العلم بالجزئيات المنغيرة إنما يكون متغيرا - كما يقول القطب الرازي - لو كان العلم بها زمانيا ، أي مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في آخر ، كما هو الحال في علومنا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالما أزلا وأبداً بأن زيدا داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج عنها في زمان كذا ، بالجلل الاسمية لا بالجلل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا [الكشوبى ص ٩ - ١٠ ، والخيالي على العقائد ص ١٠ ، ٢ ، وكذلك خوجه زادة ص ٨٠] .

وأياماً كان الأمر فإذا نحن أخذنا بتقرير صاحب المحاكمات ومن تبعه
لمذهب الفلاسفة فيكون الخلاف بينهم وبين أهل السنة في هذه المسألة
محسوراً في نطاق ضيق، وهو أن الله تعالى أزال يعلم الجزئيات والأحداث
الزمانية مفصلة في أزمتها عند أهل السنة، ويعلم تلك الجزئيات على وجه
كلى متعال على الزمان عند الفلاسفة.

= ويقول الجلال الدواني: إن علمه تعالى عند الفلاسفة بطريق التعقل
لا بطريق التخيل، فالإختلاف في نحو الإدراك لا في المدرك، نعم لو قالوا
إنه لا يعلم بعض المعلومات صريحاً أو التزاماً لسكان كفرأ، ومن كفرهم
فقد حمل كلامهم على ذلك، كالغزالي وكأبي البركات البغدادي، ثم يتابع
الدواني قائلاً: إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى العلم
بالكلية أو بالجزئية، وباعتبار أنه ليس في الجزئي شيء داخل في قوامه
وهو ليس داخلاً في الكل، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء
واحد، فلا يجوز تكفيرهم فيه خطأ أو صواباً، فإن ما ينفونه عنه تعالى
هو الإدراك الشبيه بالتخيل، ولا يتعلق بهذا القدر تكفير، كما لا يتعلق
التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم كالأشعرى والفلاسفة.
[الجلال الدواني على العضدية ص ١٧ — ١٨ — ٢].

ولقد ساق الجرجاني في شرحه على المواقف هذا الفهم نقلاً عن بعض
الفضلاء، وهو على الأرجح أستاذ قطب الدين الرازي، ومال إليه
[ص ٧٥ — ٧٦ — ٨]، كذلك قرره السعد في شرحه على المقاصد باعتباره
«المشهور عن مذهبهم»، ص ٦٧ — ٢.

أما بصدد تلك الإلزامات التي ألزم بها الغزالي الفلاسفة فقد تناولها
خوجة زادة في كتابه السالف الذكر ص ٨١، وحكم بضعفها بناءً على
الفهم الآخر لمذهب الفلاسفة.

أما إذا أخذنا بتقرير الغزالي - وكذلك أبي البركات البغدادي -
فسيكون نطاق الخلاف أكثر اتساعاً وأشد خطورة، وهو أن الله تعالى
يعلم الجزئيات والأحداث الزمانية بتفاصيلها عند أهل السنة، ويعلم كلياً
فقط عند الفلاسفة (١).

ومهما يكن من أمر فإن فهم أهل السنة لعلاقة صفة العلم الأزلية
بالمعلومات المتغيرة يوحد الباب كلبية أمام قضية التغير في الصفات القديمة،
ففي التغير متفق عليه بين الجميع، كما يقول الغزالي بحق (٢).

إن العلم - عند أهل السنة - صفة حقيقية ذات إضافة (٣)،
واختلاف أحوال المعلومات يرتد إلى اختلاف العلاقات،
أو الإضافات، لصفة العلم، وليس إلى صفة العلم ذاتها، فلا يوجب
تغير المعلومات تغيراً في صفة العلم، وبالأولى فلا يوجب ذلك تغيراً
في ذات العلم.

(١) قارن هامش تهافت الفلاسفة للدكتور سليمان دنيا ص ٢٠٨
وما بعدها وكذلك ص ٣٠٩ وما بعدها، وأيضاً حاشية الشيخ محمد عبده
على العقائد ص ١١٢ وما يليها.

(٢) تهافت ص ٢١٣.

(٣) قارن ص ٢٣١ مطالع الأنظار للبيضاوي حيث يقسم الصفات تبعاً
للرازي في الأربعين إلى صفات غير متغيرة في الموصوف، وصفات متغيرة
في الموصوف، ثم يقسم الثانية إلى ما هو غير مقتض للإضافة، وما هو
مقتض لها، ثم يقسم الثانية إلى ما لا يتغير بتغير الإضافات، وما يتغير
بتغيرها، وقارن أيضاً ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ٢٢٧ وما بعدها
جلد ٦.

ويضرب الغزالي مثالا على ذلك بأن الشخص الواحد يكون عن
يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ،
والتغير هو ذلك الشخص المتنقل دونك ، وهكذا ينبغي أن يفهم الحال
في علم الله عز وجل (١) .

ويضرب السعد مقالا مشابها فيقول — تبعاً للرازي في المحصل — إن
القديم يتصف بأنه «قبل» الحادث إذا لم يوجد ، و«مع» إذا وجد ، و«بعده»
إذا فني ، من غير تغير في ذات القديم (٢) .

(١) تهافت ص ٢١٣ .

(٢) ويكأن هذا الاتجاه من الغزالي ثم من السعد مبني على أن العلين
(العلم قبل وجود زيد بأنه سيوجد ، والعلم حين وجوده أنه وجد) علمان
متغيران ، وغنى عن البيان أن التغير في الإضافات لا يستلزم تغيراً في الصفة
القديمة ولا في الموصوف بها (قارن شرح المقاصد ص ٦٨ — ٦٩ ص ٢٠٠
والعقائد النسفية ص ١١٤ ص ١٠١ وحواشيها ص ٢٥١ ص ١٠١) ، ولو تأملت
ما ذكره الآمدى لوجدته يقول أيضاً بتغير العلين حين يقرر «بل غاية
ما يقدر أن تعاق العلم بوجوده (أي وجود الشخص مثلاً) لم يكن متحققاً
حال وجوده ، وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده حال عدمه ،
وتجدد التعلق به حال الوجود ، وذلك لما لا يلزمه القول بحدوث صفة العلم ،
(غاية المرام ص ٨٢) ، ويكأن هذا الاتجاه من الغزالي والآمدى والسعد أيضاً
هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين كالخياطي والفهرى من أن للعلم
تعلقات ثلاثة ، التعلق التنجيزي القديم ، وهو العلم بذات الشيء ، والتعلق
الصلوحي القديم ، وهو صلاحية العلم في الأزل لكي يعلم الشيء حين سيوجد
على ما هو عليه ، والتعلق التنجيزي الحادث ، وهو العلم بالشيء حين
وقوعه — قارن السنومى ص ١٠٦ وانتقاده لهذا الرأي ، ثم قارن الأمير
ص ٨٢ — ٨٣ ، ورده على هذا الانتقاد .

لكن بعض أهل السنة — ومعهم بعض المعتزلة — قد فهموا في المسألة
فيها آخر يتفق مع فهم الغزالي والسعد في اللحمة ، ويختلف عنه
في السدى (١) .

فإمام الحرمين يقول: (لا يتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن ، ولا تنعاقب
عليه الأحوال ، بل البارى تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بمسالم يزل
وما لا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها
ولا يتعدد بتعدد المعلومات ، ولا يتجدد إذا تجددت) .

ثم يتابع الجوينى قائلا: والذي يوضح الحق في ذلك أن من « اعتقد » (٢)
بقاء العلم الحادث ، ثم صور علماً متعلقاً بأن زيدا سيقدم غداً ،

(١) ومبعث هذا الاختلاف أن إمام الحرمين هنا يجعل تعلقات العلم
تعلقاً واحداً فحسب ، هو التعلق بالتنجيزى القديم ، وبذلك يكون إمام
الحرمين هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين — كالسنومى وجماعة
— من أن للعلم تعلقاً واحداً هو التنجيزى القديم ، وليس ثلاثة تعلقات ،
كما هو الحال عند أصحاب الفهم الأول ، ومفاد هذا الفهم الثانى أن المولى
تعالى قد علم الأشياء أزلا على ما هى عليه ، وكونها وجدت في الماضى ،
أو موجودة في الحال ، أو ستوجد في المستقبل فهى أطوار في المعلوم
لا توجب تغيراً في تعلق العلم ، ولقد مثله السنومى بما إذا أخبرك شخص
صديق بشئ يحصل غداً ، فإذا حصل هذا الشئ في الغد لم يزد علمك —
(السنومى ص ١٠٦ ، والأمير ص ٨٣) ، ولا فرق البتة بين مثال إمام الحرمين
ومثال السنومى كما هو بين .

(٢) ولقد تحفظ إمام الحرمين بهذا التعبير الخفى ، لأنه لا يعتقد بقاء
العلم الحادث ، وذلك لأنه عنده عرض لا يبقى زمانين ، ولذلك تراه يقول
بعيد قليل (وليس معتقداً المصير إلى بقاء العلوم الحادثة ، ولكن الأدلة =

و قد قرر ، استمرار العلم بتوقع قدومه إلى حين قدومه ، فإذا قدم لم يقتصر إلى العلم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين (١) .

وفي نفس الدرب تقريباً سمار كثير من المعتزلة ، لكن مع فارق هام . (٢) .

فالعلم بأن الشيء سيوجد — كما يقول عبد الجبار (٣) — هو ذاته علم به حين يوجد ، ويوضح صاحب المواقف (٤) ، مذهبهم بضرب نفس

= العقلية تبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات مرة أخرى (الإرشاد ص ٩٩) .

(١) الإرشاد ص ٩٨ ، وكذلك الآمدي ص ٨٢ غاية المرام ، حيث يضرب نفس المثال ، ولكنه ينتهي إلى تعدد العلاقات كما أشرنا إلى ذلك هند تقرير الرأي الأول .

(٢) وهو أن العلم عندهم مجرد إضافة بين العالم والمعلوم ، أما عند جمهرة أهل السنة فالعلم عندهم صفة حقيقية ذات إضافة ، لكن الفخر الرازي قد مال إلى أن العلم مجرد إضافة (ص ٥٧ معالم أصول الدين) . ولذلك انتقده الطوسي بشدة (المحصل ونقده ص ١٧٦ — ١٧٧) ، كما انتقده السعد أيضاً محتجاً عليه بتضارب كلامه هذا مع كلامه في نهاية العقول (شرح المقاصد ص ٥٤ ٢٠) .

(٣) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٩٣ .

(٤) شرح المواقف ص ٧٧ وما بعد ٨٠ ، وإن كان صاحب المواقف يلاحظ في ألمية أن هذا الرأي مأخوذ من قول الفلاسفة ، فقد فهم =

المثال الذي ضربه إمام الحرمين — كما رأينا منبره — فن علم أن زيدا سيدخل البلد غداً ، فعند حصول هذا الدخول في الغد يعلم بذلك العلم نفسه أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج بعضنا إلى علم آخر بحصول هذا الدخول بسبب طروء الغفلة والسهو عن العلم الأول ، أما الباري تعالى — فلما كان يتمتع عليه الغفلة والسهو — فنفس عليه بأنه سيدخل هو نفس عليه بالدخول ، والذي يتغير هو حالة الشخص ، أما العلم الأزلي فلا يتغير .

ولا ريب أن فهم أهل السنة لعلاقة صفة العلم الأزلية بالمعلومات المتغيرة هو فهم حقيق بالتقدير (١) ، فلم تزل أقدامهم مسألة تغير المعلومات من

== منه أنه ينفي عن الباري تعالى العلم الزماني بالماضي والحاضر والمستقبل ، ويجعل العلم بها علماً كلياً غير داخل في الأزمنة ، كما هو الحال في علمنا ، وهذا قريب من تأويل أستاذه القطب الرازي وشيعته لرأى الفلاسفة كما أشرنا في هامش قريب .

(١) نقول إنه حقيق بالتقدير ، وفي الذهن مآقوره الجلال الدواني أن مسألة علم الباري تعالى مما تحيرت فيه الأفهام ، وكيف لا ؟ وقد قال الحكيم العليم (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) .

نقول هذا أيضاً ، وفي الذهن ذلك الانتقاد الذي وجهه الجلال النواني نفسه إلى هذا الفهم حين قال (وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من أن العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع ، إذ العام مالم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوماً ، وهذا يفضي إلى نفى كونه تعالى دائماً بالحوادث في الأزل ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً) ص ٤٨ — ٤٩ ح ٢ .

ومفاد هذا الانتقاد : أن أهل السنة قد نفوا الوجود الذهني ، كما نفوا أيضاً ثبوت المعلومات في الخارج ، وحيث تبرز الصعوبة التي أشار إليها =

حال إلى حال ، ولتسكن تلك التغيرات مادية متشخصة ، أو فالتسكن زمانية متبدلة ، فذلك كله في دائرة « تعلقات ، الصفة ، فلامساس بصفة العلم ذاتها ، ولا مساس — بالاولى — بذات العالم جل وتعالى .

اسكن أقدام بعض المعتزلة لم تثبت أمام مسألة التغير في المعلومات ، فانبعثت في الجواب الاعتزالي آراء مختلفة ، بعضها يتناول صفة العلم في ذاتها ، وبعضها يتناول سبقها على المعلوم وأزليتها .

الدواني ، إذ كيف تعلم المعلومات حال عدمها ، والحال أنها غير متميزة ، والحال أيضا أنه ليس ثمة وجود ذهني تتحقق فيه ؟

فالمعلومات في الأزلى إذن — على مذهب أهل السنة — لا وجود لها في الخارج ، وهو ظاهر ، ولا وجود لها في العلم ، إذ لا صورة ولا تمايز . ولقد اعترف الفخاري بهذه الصعوبة قائلا : « والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يخلو من إشكال ، ولذلك ألزم بعضهم لإثبات الوجود الذهني ، (ص ٧٥ - ٨٠ حاشيته على المواقف) ، وقارن ص ١٦٨ - ١٦٩ شرح المقاصد .

أما الفاضل السكابوي فقد أدلى برأى آخر نراه قريبا من جادة الصواب ، وهو أن صفة العلم في الأزلى لا تتعلق بأنفس المعلومات ، لكونها معدومات في الأزلى ، وإنما تتعلق في الأزلى بأشباح هذه المعلومات وأمثالها فلا يلزمهم — أي أهل السنة — ما قاله الدواني من نفى العلم بالحوادث في الأزلى مطلقا ، بل يلزمهم نفى العلم « بذواتها ، المعدومة في الأزلى ، لأن تحقق ذواتها يمتنع في الأزلى ، ولا نقصر في عدم حصول الممتنع (حاشية السكابوي على الجلال ص ٤٩ - ٢٠) .

نقول هذا أيضا وفي الذهن ما أناره ابن تيمية من إشكالات ضد مسألة التعلقات بوجه عام (بمجموع الفتاوى ص ٢٢٩ المجلد السادس) .

فلقد قال بعض المعتزلة إن إطلاق العلم للبارى تعالى إنما هو مجاز عن أنه تعالى لا يجهل (١) ، ولعل مصدر هذا القول في أصله الأصيل هو بشر المريسي ، ولا نكاد نجد ردا على هذا القول أجود من رد الامام عبدالعزيز المكي على المريسي في كتابه (الحيدة) فقد سأل المكي بشر عن علمه تعالى ، فأجاب بشر: أقول إنه لا يجهل ، فجعل المكي يكرر نفس السؤال ، والمريسي يكرر نفس الجواب ، فقال المكي: نفي الجهل لا يكون صفة مدح ، فإن هذه الاسطوانة لا تنجمل ، وقد مدح الله تعالى الرسل والملائكة والنبين بالعلم ، لا بنفى الجهل ، فن أثبت العلم فقد نفي الجهل ، ومن نفي الجهل لم يثبت العلم (٢) .

ولعل أكبر من زلت قدمه من المعتزلة في هذا المقام هو أبو الحسين البصري ، الذي لم يرتض قول أسلافه من المعتزلة بأن علمه تعالى بأن الشيء وجد ، هو عين علمه تعالى بأنه سيوجد ، زاعما أن حقيقة هذا العلم هي غير حقيقة هذا العلم ، وشرط هذا العلم هو غير شرط هذا العلم ، وأدى هذا إلى الحسين إلى قول خالف به جمهرة المسلمين — أشاعرة ومعتزلة — فزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها ، فيحدث علمه جل وتعالى عما يقولون — عند وجودها ، ويزول بزوالها ، ويحصل علم آخر (٣) .

(١) نسب الأشعري هذا القول إلى ضرار بن عمرو (مقالات ص ٢٤٦ ح ١) ونسبه أيضا إلى النظام (مقالات ص ٢٤٧ ح ٢) ، وقارن : المحصل للرازي ص ١٠٠ ، بينما نسب ابن حزم إلى جمهور المعتزلة (ص ١٢٦ ح ٢ الفصل) وهذا خلاف ما يفهم من كلام القاضي عبد الجبار (الأصول الخمسة ص ١٩٣ وما بعدها) .

(٢) شرح الطحاوية لابن أبي العز ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(٣) المحصل : ص ١٧٧ — وشرح المواقف ص ٧٨ ح ٨ ، والمقاصد

وغنى عن البيان ما فى هذا الرأى من فنى للعلم السابق على وجود المعلومات — جل الله وتعالى عما يقول الظالمون — مهما تأوله المتأولون (١)، ثم أى فرق حيثئذ بين علمه تعالى الأزلى القديم، وبين علومنا نحن البشر ؟

وأكبر الظن أن أبا الحسين البصرى كان ينزع فى قوله هذا منزع الجهم بن صفوان، الذى قال إن علمه — سبحانه — حادث، ومبنى رأى كليهما متقارب، فقد زعم الجهم أن المعلومات إذا تجددت أحدث البارى سبحانه علومأ متجددة يعلم بها المعلومات الحادثة، ثم تتعاقب تلك العلوم حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة عليها (٢)،

ولقد اشترك الأشاعرة وفريق من المعتزلة (٣) فى تفسيد رأى جهم هذا

(١) يؤول الفناى رأى أبى الحسين البصرى بما لا يستلزم التجهيل، فيقول إن الثابت فى العالم الأزلى أنه سيوجد زيد، فيعلم حيثئذ كذلك، وعندما زال هذا الثابت فى العلم، ووجد زيد، علم أنه قد وجد (حاشية المواقف ص ٧٨ > ٨) .

وأقول: إن كلامنا إنما هو فى العلم الثانى الذى لم يكن فى الأزل، أى أنه تعالى كان غير عالم به، فالتجهيل لازم لاءالة، كيف وقد أوحى ربنا جل وتعالى لنوح عليه السلام (أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن)، وقال سبحانه عن الكافرين (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فالبارى تعالى يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون .

(٢) الإرشاد ص ٩٦، ومقالات الإسلاميين ص ٣٣٨ ج ١، والآمدى غاية المرام ص ٨٠ .

(٣) أما الأشاعرة فلقولهم بالصفات القديمة للبارى تعالى، أما هذا الفريق من المعتزلة فلأنهم يبتغون فى المعانى الزائدة قديمة أو حادثة، ومن =

فإنه لو كانت العلوم الربانية حادثة فلا يمكن أن يقال إنها غير مستندة إلى علوم سابقة عليها، وإلا لكانت كل الحوادث مثلها غير مستندة إلى علوم سابقة عليها، وبذلك يبطل العلم كليم، ولا يمكن كذلك أن يقال إن هذه العلوم مستندة إلى علوم سابقة عليها تعلم بها، فذلك بالضرورة مؤد إلى علوم متسلسلة إلى غير أول، وهو محال (١).

ثم إن الجهم يقول بأن تلك العلوم الربانية الحادثة متقدمة على المعلوم بزمان يسير، وكل علم سابق على المعلوم فإنه علم بما سيكون، لا بما هو كائن، سواء تقدم بزمان يسير أو كثير، وحينئذ فلا فرق بين العلم بالحادث والعلم القديم في ورود الإشكال عليه، ومفاد هذا الانتقاد الذي أدلى به الأمدى — أن جهما قد هرب من القول بقديم العلم لتوهمه أن العلم القديم غير مقارن للمعلوم الحادث، واسكن رأييه الذي هرب إليه — وهو القول بعلم حادثة — يستلزم نفس الأشكال (٢).

أما ابن حزم فإنه يرى أن قول جهم يستلزم الجهل عليه — جل وتعالى عما يقولون — لأنه تعالى إذا لم يثبت له العلم ألا فقد ثبت له ضده، وهو كفر بلا خلاف (٣).

== ثم فهذا التفریق من المعزلة لا يوافقون الأشاعرة في قولهم بأن العلم صفة قديمة، ولا يوافقون جهما في قوله إنها علوم حادثة، بل يقولون إنه تعالى عالم بذاته.

(١) الإرشاد ص ٩٦ وما بعدها، والأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٧ — ١٨٨، وإن كان يجعل التسلسل دوراً.

(٢) الأمدى: غاية المرام ص ٨٣.

== (٣) ابن حزم: الفصل ص ١٢٨ — ٢.

ولقد يتوهم أن بعض النصوص القرآنية تؤيد ما ذهب إليه الجهم كقوله تعالى (ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم) و «حتى» إذا دخلت على المضارع أفادت الاستقبال ، ومعنى ذلك أنه تعالى قد علم بعد إذ لم يكن عالما ، وكقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) فملق التخفيف عنهم بهذا الوقت ، ثم عطف عليه العلم ، ومعنى ذلك أن عليه تعالى محدث ، وكقوله تعالى (لفنظر كيف تعملون) ومعناه أنه تعالى سيعلم بعد إذ لم يكن يعلم (١) .

والمأمل في دلالة هذه الآيات وغيرها يدرك أن قوله تعالى (ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين) إنما هو على حسب حال المخاطب ، أى حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهدا ، ومن يصبر منكم صابرا ، وهذا لا يكون إلا في حين جهادهم وحين صبرهم ، أما قبل أن يجاهدوا ويصبروا فإنما عليهم سيجادون ، وسيصبرون ، فليس في هذا تغير في العالم ولا في العلم ، بل في إضافة العلم إلى المعلوم المتغير (٢) .

ولعل المراد من قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) أن الله تعالى قد علم الآن أن الضعف متحقق منكم ، وهذا لا يكون إلا في حال الضعف ، وليس قبله ، أما قبله فقد علم أنهم سيضعفون ، لكن العلم بتحقيق الضعف فيهم لا يكون إلا حال الضعف الواقع بالفعل ، وليس في هذا تغير أيضا لافي العلم ولا في العالم ، بل في إضافة العلم للمعلوم المتغير (٣) .

-
- (١) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٩٤ .
 (٢) ابن حزم : المصدر السابق ص ١٣٠ ، وقارن بهذا تأويل عبد الجبار (حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم) ص ١٩٥ الأصول الخمسة .
 (٣) وقارن بهذا تأويل عبد الجبار (أى وقع الضعف المعلوم من حالكم وقرعه) ص ١٩٥ الأصول الخمسة .

أما ما ورد في التنزيل من مثل قوله له تعالى (لننظر كيف تعملون)
وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين
أحصى لما لبثوا أمداً) وقوله (لعلكم تؤمنون) لعلكم تشكرون)
فإنما هذه لام العاقبة (١)، على وزن قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدواً وحزناً).

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

(١) الأمير: ٨٣، وابن حزم ص ١٣١ وما بعدها.

(٤) صفة الحياة (*)

إن القول في صفة الحياة ليس مما يطول — على حد تعبير الغزالي —
 فإذا انتهى المرء إلى أن العالم في حاجة إلى صانع، وطرد من ذهنه وساوس
 القول بالطبيعة، فلا بد أن ينتهي حاليًا إلى القول بأن صانع العالم حي .
 ولذلك فقد رأينا إمام الحرمين في النظامية يثبت هذه الصفة في نفس
 واحد، فجواز الجائزات في العالم يقتضي احتياجه إلى مخصص قادر عالم، ثم
 يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة .

ولعل الأشعري نفسه هو الذي استن هذه السنة، وذلك حين قال
 « لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي، لأنه لو جاز حدوثها من
 ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم، وهم
 عجززة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى
 قادر حي (١) .

وسار الغزالي نفس السيرة حين أثبت صفة الحياة لمولانا جل
 وتعالى، فن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا يلزمه بالضرورة أن يعترف
 بكونه تعالى حيا (٢) .

* لم يذكر إمام الحرمين هذه الصفة — في النظامية — إلا بصورة
 موجزة .

(١) اللع ص ٢٥ والإبانة ص ٤٥، وقارن أيضا الإنصاف للباقلاني
 ص ٣٥ .

(٢) الاقتصاد ص ٢١٨، ويعقب الغزالي على ذلك بتلك العبارة التي
 جعلناها مقدمة للحديث .

وكذلك فعل ابن رشد حين قال : إن صفة الحياة ظاهر وجودها من صفة العلم (١) .

إذن فهذا الوجه من وجوه الاستدلال على ثبوت صفة الحياة يقوم أن ثبوت الحياة ضرورى لمن ثبتت له صفات العلم والقدرة ، وليس الأمر بعدئذ بحاجة إلى استدلال ونظر أبعد من هذا المدى .

بل إن مسألة إثبات صفة الحياة لا تحتاج — لدى بعض الأشاعرة — إلى سبق العلم باتصافه تعالى بصفات العلم أو القدرة ، فالأفعال — في حد ذاتها — تدل على كون صانعها حيا ، في نفس اللحظة التي تدل فيها على كونه عالما قادرا .

هذان إذن وجهان من وجوه الاستدلال ، على ثبوت صفة الحياة للبارى تعالى ، أحدهما الاستدلال بالأفعال نفسها ، وثانيهما الاستدلال بالعلم والقدرة اللذين تدل عليهما الأفعال (٢) .

(١) مناهج الأدلة ص ١٦١ .

(٢) قارن الارشاد ص ٦٣ ، والشامل ص ٦٢٢ وما بعدها ، ويؤصل لإمام الحرمين هذين الوجهين على مبدأ السبر والتقسيم ، ومفاد هذا أننا إذا فحصنا الموجودات لوجدناها قسمين : قسم يصح اتصافه بكونه عالما قادرا ، وقسم لا يصح اتصافه بذلك ، ولو تأملنا القسم الأول لانتبهنا إلى أنه ليس ثمة صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة إلا الحياة ، ولقد قرر ابن رشد نفس هذا التقرير ، ثم أقره على مضض ، فقال إنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه في ذلك صواب ، ص ١٦١ مناهج الأدلة .

أما الآدمى فقد أغضى عن هذين الوجهين جميعا ، واستدل على =

وهذان أيضاً رجلا من رجالات الأشاعرة قد اختلفا مع الأشاعرة في الاستدلال بهذين الوجهين على إثبات صفة الحياة .

أما أولهما - وهو الباقلاني - فقد رفض فتح باب الاستدلال العقلي على ثبوت هذه الصفة كلية ، فالحياة ثابتة لمولانا جل وتعالى بالضرورة ، وبدون حاجة إلى نظر وتأمل ، فإذا ذكر للعاقل - كما يقول - أن الموقى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ابتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهية ، ولو حاول تشكيك نفسه ليتنظر ويستدل لم يجد إلى هذا التشكيك سبيلا ، وهذا واضح لا خفاء به (١) .

= ثبوت الحياة استنادا على قاعدة السكالم والنقصان -- تلك التي لا يرتضى سواها في الاستدلال على الصفات جميعا ، فالحياة - كما يقول - كمال ، وعدمها نقصان ، ويجب اتصافه تعالى بكل كمال ص ١٣٣ غاية المرام ، والفخر يصف هذه القاعدة بأنها « ضعيفة » (ص ١٧٢ المحصل) ، وستعرض لهذا مرة أخرى في مناسبة أخرى ، ولسكل وجهة هو موليا .

(١) قارن الشامل لإمام الحرمين ص ٦٢٣ ، والأمر الذي دعى الباقلاني إلى أن يلوذ بالضرورة ، هو أن هذين الوجهين السابقين - الاستدلال بالأفعال ، والاستدلال بالعلم والقدرة اللذين تدل عليهما الأفعال - غير برئين من الاعتراضات ، وقد أورد الباقلاني بعض هذه الاعتراضات ، ثم قال الباقلاني - وهو من هو - « ومن لم يسلك هذه الطريقة - أي ادعاء الضرورة - وألزم نفسه منهج الأدلة لم يسلم من طلبات لا يجد إلى التفصي عنها سبيلا ، إلا أن يلوذ بادعاء الضرورة آخرأ » .

ولو أنك قارنت ما ينقله الجويني عن الباقلاني ، بما كتبه الباقلاني نفسه في الانصاف ص ٣ لوجدت فيه إشارة إلى الإغضاء عن منهج الاستدلال = (١٨ - هوامش على العقيدة)

أما ثانيهما — وهو سعد الدين التفتازانى — فقد جعل صفة الحياة ، مثلها كمثل صفى السمع والبصر ، فى أنه يمكن الاكتفاء فى إثباتها بدلالة السمع وحده ، إذ أنه قد علم ذلك من الدين بالضرورة ، وانعقد إجماع أهل الأديان — بل جميع العقلاء — عليه ، وإيراد الأدلة العقلية فى إثبات هذه الصفات ليس إلا تكثيراً لوجوه الاستدلال وزيادة فى التوثيق والتحقيق (١) .

والذى يرجع رأى السعد — فيما أزعج — هو أن الاستدلال على صفة الحياة عن طريق ثبوت صفى العلم والقدرة — قياساً للغائب على الشاهد — قد أدى إلى انسياق المتكلمين إلى الخوض فى مسائل ما كان لهم أن يخوضوا فيها ، وأبرز هذه المسائل هى أن الحياة مادامت ملزومة للعلم والقدرة ، فهل هى نفس العلم والقدرة ، أو هى صفة أخرى مصححة للاتصاف بهما ؟

وأكبر الظن أن الفلاسفة وبعض المعتزلة هم أول من أثاروا هذه المسألة ، ثم تبعهم بعض الأشاعرة فخاصوا كالذى خاصوا .

== العقلى ، وإلى اللجوء إلى الدليل السمعى كما سوف يفعل السعد فيما بعد ، وغير خاف عليك أن عبارة الاشعرى التى نقلناها منذ برهة فيها ما قد أوحى إلى الباقلانى بادعاء الضرورة ، فالتشابه حتى بين العبارات عند الرجلين واضح .

(١) وفى الحق أن ما ذهب إليه السعد جدير بالاهتمام ، وفى هذه الأدلة العقلية جميعاً — كما يقول السعد (فى شرح المقاصد ص ٧٢ - ٧٣) — « محال للمناقشة » ، وقد ألمعت إلى ما ذكره الباقلانى فى هذا الصدد ، فى الهامش السابق ، لكن هذه الصعوبات التى جعلت الباقلانى يلوذ بادعاء الضرورة ، هى نفسها التى جعلت التفتازانى يأوى إلى ركن شديد ، وهو الاستدلال بالأدلة السمعية .

فلقد ذهب أبو الحسين البصري — متأبها للفلاسفة — إلى أن كونه تعالى حيا إنما هو كونه يصح أن يعلم ويقدر ، ومفاد هذا القول أنه ليس ثمة صفة هي كونه تعالى حيا ، وراء كونه قادرا أعلا .

أما عند الأشاعرة — وجمع من المعتزلة — فالحياة صفة تصحح الانصاف بالعلم والقدرة ، وليست هي العلم والقدرة . (١)

(١) ويرد ههنا اعتراض هام مؤداه أنه إذا كان العلم والقدرة يستندان إلى صفة مصححة وهي الحياة ، فلماذا لا تستند صفة الحياة نفسها إلى مصحح آخر ، ويتسلسل الأمر ؟ .

ولقد اختلفت كلمة الأشاعرة في الرد على هذا الاعتراض ، فالفخر الرازي قد قرر أن ثمة فرقا بين الحياة من جهة ، وبين العلم والقدرة من جهة أخرى ، تقريراً نميل إلى الإغضاء عنه (المحصل ص ١٦٧ ومعالم أصول الدين ص ٥٤) ولقد انتقده الطوسي انتقاداً معقولاً (نقد المحصل ص ١٦٧ - ١٦٨) ، بل إن صاحب المواقف نفسه قد أغضى عنه ولم يذكره (ص ٨٠ - ٨١ > ٨)

ثم عاد الإيجي في نفس الموضع ، فرفض فكرة استناد بعض الصفات إلى بعض رفضاً كاملاً ، فلا يمكن القول — عنده — بأن صفة من صفاته تعالى هي المصححة لصفة أخرى ، لأن ذلك الاستناد والتصحيح إنما يكون في سائر النوات الأخرى غير ذاته تعالى ، أما ذاته تعالى فهي المصححة لكل صفاته ، حياة كانت ، أو علماً أو قدرة .

ولقد أخذ الأمير برأى الإيجي هذا فقرر « أن كالاته تعالى ذاتية لا يطلب لها مصحح لقيامها به » (ص ٨٤ حاشية الأمير على الجوهرية) ، ولقد كان حرياً بالإيجي — بعد أن قرر هذا — أن يحل المشكلة ، خاصة وأن =

وأقول : إنه لو كان الأشاعرة قد اعتمدوا على الدليل السمعي في إثبات هذه الصفة لكان ذلك خيرا وأحسن توفيقا ، ولما أثبتت تلك المسألة وغيرها من أساسها ، ولقد فسر القرآن الكريم وصفه تعالى لنفسه بالحي ، بأنه الذي لا يموت ، (وتوكل على الحي الذي لا يموت) ، وفي ذلك ما يدل على أن الحياة ليست العلم والقدرة ، وكفى به ذليلا ، يقول الرازي (واعلم أنه تعالى إنما تعدهم بكونه حيا ، لأن مراده منه كونه حيا لا يموت)

= رفض الإيجي لفكرة الاستفاد والتصحيح ربما يعنى رفضه للاستدلال العقلي على صفة الحياة جملة ، ولكنه آثر أن يترك المشكلة معقدة أو كالمعلقة ، وكأنه يعلن عجز العقل البشرى عن الخوض في هذه القضايا من أساسها ، ولكن كيف يفعل الإيجي ذلك ، والأشاعرة يكادون يتفقون على أن صفة الحياة من الصفات التي تتوقف عليها أفعاله جل وتعالى ، ومن ثم فهي تحتاج إلى الاستدلال العقلي ؟ هل يعنى هذا رفضه لهذا الاتفاق من أساسه ؟

أما البياضى فقد أجاب عن هذا الاعتراض بما مفاده أن الحياة غير مشروطة ، فلا تحتاج إلى مصحح ، بخلاف العلم والقدرة فهما مشروطان ، ومن ثم يحتاجان إلى مصحح (إشارات المرام ص ١١٨) ووضح أن هذا أول المسألة كما يقال .

أما القاضي عبد الجبار (في شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢) فقد أجاب عن هذا الاعتراض بأن الحياة يمكن أن ترجع في تصحيحها — لا إلى أمر سابق عليها ، لكي يلزم التسلسل — بل إلى الأمور التي تقتصر الحياة في الوجود إليها من التأليف والرطوبة ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مما يصلح للفرقة في الشاهد لا في الغائب .

الآثرى أن الحي الذي يجوز عليه الموت حكم عليه بأنه ميت ، قال تعالى (إنك ميت ولمنهم ميتون) (١) ٤ .

على أن في الآية السكينة ذاتها رداً على شبهة أخرى أثارها المشككون ، وهي أن الحياة في الشاهد تحتاج إلى بنية مخصوصة ، ولعل ما أشارت إليه الآية السكينة من ارتباط حيواتنا في الشاهد بالموت مما يفند هذه الشبهة ، لأن حيواتنا مرتبطة بالبنية ، ومن ثم فهي منتهية بالموت ، أما حياته تعالى فلأنها متعالية عن الموت ، فهي لذلك غير مرتبطة بالبنية ، ومن يتأمل قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلاله من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة عاقية خلقنا العلقة مضغة خلقنا المضغة عظاماً منكسرة العظام لحماً ثم ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم بعد ذلك لميتون) يدرك مقارنة الحياة في الشاهد بالبنية أولاً ، ثم انتهائها بالموت آخرها ، وحياته - جل وتعالى - منزهة عن هذا وذلك . (٢)

(١) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٠٣

ولاني لأقول بهذا مدركاً وجهة نظر الأشاعرة ، فهم قد جعلوا صفة الحياة من الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى ، ولذا فهي سابقة عقلاً على المعجزة التي بواسطتها يثبت صدق الرسول فيما يبلغ عنه ، ومن ثم فلا يكفي الدليل السمعي في إثباتها ، لكن للفاضل السكيتوي بحثاً في غاية الجودة والدقة في هذا الصدد أرى أنه جدير حقاً بالاعتبار (قارن حاشية السكيتوي على الجلال على العقائد العنصرية ص ٩٢ وما بعدها ص ٢)

(٢) ولعل هذا هو ما أشار إليه السعد من أن الحياة في الشاهد مقارنة للبنية وليست مشروطة بها ، (ص ٧٣ شرح المقاصد ص ٢) وقارن شرح المواقف

ومما ينبغي الالتفات إليه في هذا الصدد جمع القرآن الكريم — في غير آية — بين صفة الحياة وصفة القيومية ، فحياته تعالى لا ندرك منها إلا كونه — جل شأنه — قيوما للعوالم والأكوان ، فهو الذى تقوم السماء والأرض بأمره ، وهيات أن ندرك منها إلا هذه القيومية ، وكل هذا مشمول بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ، وما أصدق قول ابن عباس رضى الله عنه (أعظم أسماء الله تعالى : الحى القيوم) . (١)

(٦٠٥) السمع والبصر والادراك

فصل

يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا ، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر ، فإنه يجرى منه تحديق في جهة المرقى واتصال أشعة به على مجرى العادة ، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، ثم الادراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها ، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك .

فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي ندركه عليها ، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة ، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال ، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة .

فن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى ، ونحن نقطع باستحالة انصافه بالإحساس والتحديق والاصاخة .

فإن أنكر منكر مدركا بحقائق الأشياء فقد أثبت للمخلوق في الاحاطة والدرك مزية على الخالق ، ولا خفاء ببطلان ذلك .

وكيف يصح في العقل أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيقي ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراكه ؟ .

في هذا النص الموجز يتناول إمام الحرمين عدة قضايا ، يتصل بعضها بصفتي السمع والبصر اتصالا أساسيا ، ويتناول بعضها الآخر مسألة « المنهج » في المدرسة الأشعرية على وجه العموم ، ويمس في الآن نفسه هاتين الصفتين بشكل مباشر .

وأبرز تلك القضايا قضية الاستدلال على ثبوت صفتي السمع والبصر لمولانا جل وتعالى .

وحين نتأمل ما قرره الأشعري نفسه في هذا الصدد ، نجد أنه يتناول في نقطتين رئيسيتين ، فهو — أولاً — يثبت إثبات الصفتين على الاستدلال العقلي ، وهو — ثانياً — يجعل مرتكز هذا الاستدلال العقلي هو كونه تعالى حياً .

فالحي — كما يقول الأشعري — إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت ، فهو سميع بصير ، فلما كان تعالى حياً ، لا تجوز عليه الآفات من الصم والعمى وغيرهما صح أنه سميع بصير .

ثم إنه تعالى لما كان لم يزل حياً ، فهو لم يزل سميعاً بصيراً ، لأنه لو كان لم يزل حياً ، وهو غير سميع ولا بصير ، لكان لم يزل موصوفاً بضد السمع من الصم والآفات ، وبضد البصر من العمى والآفات ، وهو محال عليه تعالى ، فصح أنه لم يزل سميعاً بصيراً (١) .

ومع تطور المدرسة الأشعرية — فيما بعد الأشعري — أصاب طائفة التغيير كلا الأساسين الذين أورثها الأشعري أخلافه ، فرفض بعض هؤلاء الأخلاف مبدأ الاستدلال العقلي بجملته ، وعلى أي مرتكز يرتكز ، بينما أقره بعض منهم ، ولكنه تحول به عن الارتكاز على إثبات الحياة — كما فعل الأشعري — إلى قاعدة الكمال والنقص على النحو الذي سنراه .

(١) المبع ص ٢٥ — ٢٦ ، وما تجدر ملاحظته هنا أن البصريين من المعتزلة قد أسسوا بنيانهم — في هذا الصدد — على نفس الأساسين ، الاستدلال العقلي أولاً ، والارتكاز في هذا الاستدلال على كونه تعالى حياً من جهة ثانية — قارن : الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٦٨ وما بعدها ، وص ١٧٤ وما بعدها .

أما إمام الحرمين فقد قبل مبدأ الاستدلال العقلي ، ولكنه ساق هذا الاستدلال على مساقفه عليه الأشعري تارة ، وهذا ما فعله في الإرشاد ، وساق هذا الاستدلال على مرتكز السكّال والنقص تارة أخرى ، وهو ما فعله هنا في النص الذي نحن بإزائه .

فانظر معي إلى ما قرره الجويني في الإرشاد ، فتجده يقرر تقريرا ما قرره الأشعري ، ولكن على نحو أكثر تفصيلا ، فأفعله تعالى دالة على كونه حيا ، والحي قابل للاتصاف بكونه سميعا بصيرا (١) ، فإذا تقرر استحالة اتصافه تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر ، دل ذلك على اتصافه بهما (٢) .

(١) يعتمد إمام الحرمين في الاستدلال على هذه النقطة على مبدأ السبر والتقسيم ، فالجماد في الشاهد لا يقبل الاتصاف بالسمع أو البصر ، بينما الحي يقبلهما ، ولو سبر فاصفات الحي واحدة إثر واحدة لما وجدنا صفة تصحح اتصافه بالسمع والبصر سوى الحياة نفسها ، ومن هنا يظهر أن الحي قد باين الجماد في صحة قبول السمع والبصر لكونه حيا ، ولزم القضاء بمثل ذلك في الباري تعالى (الإرشاد ص ٧٣) وسنرى بعد قليل كيف فقد الآمدى هذه النقطة ولماذا رفضها ، وقارن شرح المواقف ص ٨٠-٨١-٨٢ حيث رفض فكرة تصحيح بعض الصفات للاتصاف ببعضها الآخر رفضا كاملا .

(٢) وهنا يختلف إمام الحرمين عن الأشعري اختلافا ليس باليسير ، فالأشعري قد استدلل على استحالة اتصافه تعالى بالآفات استدلالا عقليا ، فحدوث الآفات عنده يدل على « حدوث من جازت عليه الآفات ، لأنهما من سمات الحدث » ص ٢٥-٢٦ المبع ، بينما يستدل إمام الحرمين على استحالة اتصافه تعالى بالآفات : بالإجماع ، مصرحا بأن هذه المسألة (مما كثرت فيه كلام المتكلمين ، ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع) ص ٧٤ الإرشاد ، فهل نستخلص من ذلك أن الأشعري كان أكثر اعتمادا على العقل من أخلافه ، أو نستخلص من ذلك أن الأشعري كان يرسس بنيان مذهبه على العقل في كل مسألة حتى ولو أمكن فيها الاكتفاء بالسمع ؟ =

ثم انظر معي إلى ماقرره هنا في النظامية فستجده يقر مبدأ الاستدلال العقلي على هاتين الصفتين ، ولكنه يسوق هذا الاستدلال على مرتكز السكك والنقصان فيقول : إن من أثبت للمخلوق إدراكا لم يثبت له الخلق فقد جعل للمخلوق مزية ليست في الخالق ، وكيف يصح في العقل أن يخلق

= لكن استدلال إمام الحرمين « بالإجماع » ، كان ثغرة في منهج الدلالة برمتها ، مما ففتح عليه سيلا من الاعتراضات لا يكاد ينقطع ، فإن الإجماع مآله إلى السمع لا إلى العقل ، ومآل السمع — بدوره — إلى صدق كلام الله تعالى ، وإثبات الكلام له تعالى إنما يكون بكون ضده — وهو ليس — آفة يجب تنزيهه عنها ، وذلك دور ظاهر .

ولقد أحس إمام الحرمين بهذه الصعوبة فقال (هذا السؤال عظيم الوقع يتعين الاعتناء بالإنفصال عنه) ، وقد لجأ إمام الحرمين إلى القول بأن المعجزات تدل على صدق الرسل عليهم السلام ، ثم « بعد » ثبوت المعجزات ، « وبعد » ثبوت صدقهم بوساطتها ، يخبرون عن اتصافه تعالى بالكلام .

ولكن هذا الحل — بدوره — لا ينهي المشكلة ، إذ المعجزة — بدورها — بمنزلة قوله تعالى « صدق عبدي فيما يبلغ عنى » ، فما لها إلى الكلام أيضا ، وبذلك فلا يزال الدور قائما ، ومن ثم يلجأ إمام الحرمين إلى ملاذ أخير ، أقل ما يقال عنه — إنه خطابي لقناعي ، فمن ادعى في محفل وعلى رؤوس الأشهاد أنه رسول ملك ، ثم قال : آية صدقي في أني رسول هذا الملك أن يقوم هذا الملك ويقعد ، فيضطر أهل هذا المحفل إلى العلم بصدق ذلك الرسول ، وقد لا يضطر ببال بعضهم أن هذا الملك متكلم أو يذهل بعضهم عن ذلك (ص ٧٢-٧٦ الإرشاد) وهاتفت ترى معي أننا يازاه «ثغرة» يصعب سدها ، وقد كثر انتقاد المتكلمين لهذا الاستدلال — قارن مثلا ، الأمدي — غاية المرام ص ١٢١ وما بعدها ، وشرح المواقف ص ٨٨-٨٩-٨٠ .

الخالق كلاً وهو — أى الخالق — متقاصر عنه ، عرى منه ، كيف يخلق العبد إدراكاً فيدرك به العبد حقائق الأشياء ، وهو لا يدركها ؟

إذن فقد أقر إمام الحرمين مبدأ الاستدلال العقلي على إثبات صفق السمع والبصر أولاً ، ثم ساق هذا الاستدلال على قاعدة ثبوت الحياة ، وعلى قاعدة السكمال والنقص معاً .

وتعاقب مفكرو الأشاعرة واحداً تلو الآخر ، ولكل وجهة هو مولها ، أما الغزالي فقد استدل على هاتين الصفتين بالشرع والعقل جميعاً ، وليس ثمة دلالة شرعية أنصع من احتجاج إبراهيم عليه السلام على أبيه بقوله (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فنفي إبراهيم عليه السلام السمع والبصر عن المعبودات الباطلة ، وأثبتهما للعبود بحق ، فقد كان إبراهيم يعبد سميعاً وبصيراً ، وإلا لشاركهم في الأزام ، واقد مدح الله تعالى تلك الحجة بقوله (وتلك حجتنا آتينا إبراهيم على قومه) (١) .

أما دليل العقل فقد ساقه الغزالي تأسيساً على قاعدة السكمال والقصان ، فعلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل من لا يبصر ، والسميع أكمل من لا يسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف السكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق ، لسكن الغزالي لم يتعرض للقاعدة الأخرى الموروثة عن الأشعري — قاعدة ثبوت الحياة — لا بالنأييد ولا بالتفنيـد (٢) .

(١) الاقتصاد ص ٢٣٢ ، وقارن المسيرة لابن الهمام ص ٣٠ حيث صنع صنيع الغزالي بلاز يادة تذكر ، ومما هو جدير بالذكر أن الباقلاني قد سبق الغزالي بالاستدلال على الصفتين بالشرع والعقل جميعاً — الانصاف ص ٣٧ .

(٢) الاقتصاد ص ٢٣٤ — ٢٣٩ .

أما الآمدى فقد اقتصر في الاستدلال على داتين الصفتين على الاستدلال العقلى وحده (١)، واقتصر في الاستدلال العقلى على قاعدة الكمال والنقصان، رافضاً بصراحة قاطعة مبدأ إثبات السمع والبصر بناءً على إثبات الحياة، بل ومتقدماً إياه انتقاداً لاذعاً، بل لأنه قد جعل هذا الانتقاد لهذه الجزئية منفذاً إلى نقد شامل لمنهج الأشاعرة في قياس الغائب على الشاهد بشكل عام.

فهذا القياس — كما يقول الآمدى — مآله إلى قياس تمثيل (٢)، وهو الحكم على جزئى بما حكم به على غيره، وذلك لاشتراكهما في معنى عام

(١) فلم يرض الآمدى بالاستدلال بالسمعيات دون العقليات، كما هو صريح كلامه ص ١٢٣ غاية المرام.

(٢) ولعل ابن تيمية قد أخذ هذا الارتكاز على مبدأ الكمال والنقص من إمام الحرمين، ثم أفاد إفادة واضحة من نقد الآمدى لقياس الغائب على الشاهد بأنه قياس تمثيل لا يفيد إلا الظن، فجعل — أعنى ابن تيمية — مبدأ الكمال والنقص قياساً أسماه «قياس الأولى»، وهو — كما يقول — ليس بقياس شمولى تستوى أفراده، وليس بقياس تمثيل نحكم فيه على الغائب بما شهدناه لدى الشاهد، بل هو قياس «الأولى»، بمعنى أن كل كمال ثبت للممكن فالواجب أولى به — قارن موافقة ص ١٤ — ١٥ ج ١ بهامش منهاج السنة، بل لأنه ليسكننا القول بأن ثمة اقتراباً — على وجه ما — بين «ذين المنهجين» (الكمال والنقص، وقياس الأولى) من جهة، وبين منهج السهروردى المقتول الذى أسماه (الإمكان الأشرف)، ذلك الذى أطنب فيه القول فى كتابه (حكمة الاشراق — المقالة الثانية — القسم الثانى — ص ٣٤٩، و ص ٣٧٠) وكذلك فى كتابه (التلويحات ص ٦٧ ط كوربان)، ثم قارن فى هذا الصدد موقف صدر الدين الشيرازى من مسألة الإمكان الأشرف (الأسفار الأربعة ص ١٢١ وما بعدها — مجلد أول).

يشملهما ، وقياس التمثيل غير مفيد لليقين ، بل أقصى ما يفيد هو الظن (١) .

فقاعدة الكمال والنقص إذن هي وحدها المرتكز الاستدلالي اليقيني الذي يبنى عليه الآمدى لإثبات صفتي السمع والبصر ، أليس العقل السليم يقضى بأن إثبات السمع والبصر كمال لمن ثبت له وليس بنقصان ؟ وعندئذ فما سلب عنه هذا الكمال أنقص ممن ثبت له ، وحينئذ أيضا فلو لم يثبت السمع والبصر له تعالى لكان أنقص ممن ثبتا له ، وكيف يتصور أن يكون المخلوق الذي له سمع وبصر أكمل من خالقه ؟ إن هذا لما تقضى البديهية برده وإبطاله (٢) .

(١) ومفاد نقد الآمدى ههنا أن الاستدلال المرتكز على ثبوت صفة الحياة له تعالى قائم على أن الحياة — في الشاهد — أى في الإنسان والحيوان — هي المصححة لقبول الحى الاتصاف بالسمع والبصر ، ومعنى ذلك أن المستدل قد سبر صفات الحى واحدة إثر واحدة ، فلم يجد منها ما يصلح أن يكون مصححا لقبول السمع والبصر سوى الحياة ، وحاصل هذا أن المستدل يقول بمحض فلم أطلع على غير هذا ، وليس ذلك بمستلزم لليقين ، وإنما مجرد الظن ، بل إنه حتى ولو استلزم اليقين للمستدل فليس يستلزم اليقين لغيره ، ثم إن هذا منتقض في الشاهد نفسه ، فباق أعضاء الإنسان وأعضاء غيره من الحيوان حية ، ومع ذلك فالسمع والبصر وأضدادهما متفتية عنها ، ص ١٢١ — ١٢٣ غاية المرام ، ثم قارن أيضا ص ٤٤ — ٥١ حيث تجد نقدا مطولا لاذع القياس الغائب على الشاهد بشكل عام .

(٢) لقد أحال الآمدى لإثبات صفتي السمع والبصر على ما سبق أن أثبت به صفة الإرادة ، ونحن لم نفعل ههنا إلا تطبيق هذه الاحالة — قارن غاية المرام ص ١٢٤ ، وكذلك ص ٥٢ وما بعدهما .

ولو أنك تأملت ما ذكره الأمدى في قاعدة الكمالات والنقص لو وجدت أنها — هي أيضاً — وبالرغم مما قاله الأمدى بصدد قياس الغائب على الشاهد — لو جرت أنها هي أيضاً تعتمد على هذا القياس ، فمادامت المسألة قد أنيطت بالعقل فلسنا فتصور الكمالات إلا بما نعرفه في الشاهد ، ولنسنا فتصور النقصان إلا بما نعرفه أيضاً في الشاهد ، ثم نفيس الغائب عليهما بعدئذ .

أما عند الفخر الرازى فقد اتخذت قضية الاستدلال على السمع والبصر وضعاً آخر مختلفاً عما أسسه الأشعرى جملة وتفصيلاً وهو وضع تميل إليه كثيراً ونحبذه ، فلا قاعدة لإثبات الحياة بمرضية عند الفخر (١) ، ولا قاعدة الكمالات والنقص بمرضية هي الأخرى (٢) ، بل ولا مبدأ الاستدلال

(١) يورد الفخر الرازى على هذه القاعدة ما سبق أن أورده لإمام الحرمين عليها ، كما قررناه في هامش سابق أخذاً من الإرشاد ص ٧٣ وما بعدها ، ولكنه لا ينتهى إلى الرضا بمسألة الإجماع وإرتباطها بالمعجزة التي هي قول ، كما انتهى لإمام الحرمين في نفس الموضع السابق ، بل ينتهى إلى أنه إذا كان الدليل من الآيات الدالة على الجمع والبصر أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع ، فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية منذ البداية أولى . ص ١٧١ — ١٧٢ المحصل .

(٢) فالفخر يصفها بأنها ضعيفة ، لأن لقائن أن يقول إن الماشى أكمل من لايمشى ، والحسن الوجه أكمل من القبيح ، والواحد مضافاً موصوف بها ، فلو لم يكن البارئ تعالى موصوفاً بها للزم أن يكون الواحد منها أكمل ، فإن قيل إن الماشى وحسن الوجه صفات كمال للأجسام فلا يتصور ثبوتها في حقه تعالى ، قلنا : ولم لا يكون الجمع والبصر كذلك (ص ١٧٢ المحصل) وقارن بهذا كله ما قرر ابن تيمية في التدمرية ص ٥٤ — ٥٨ وكذلك يزوج التامى ص ٨٥ وما بعدها المجلد السادس .

العقل جملة بمرضى عنه — عند الفخر — البتة ، وليس ههنا إلا التمسك بدلائل الشرع ، ولا معتمد إلا الآيات (١) .

ومثد الفخر الرازى — فيما نعلم — أصبح الاستدلال بالشرع على ثبوت السمع والبصر له تعالى هو النهج السائد فى المدرسة الأشعرية ، فهو النهج الذى نجده لدى البيضاوى ، ولدى الجلال الدوانى (٢) ، وهو النهج الذى نجده لدى صاحب المواقف وشراحه ، مع زيادة جدهامة ، وهى أن من حق العقل أن يطلب الدليل على ثبوت صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة ، لأن ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت تلك الصفات للبارى تعالى ، ولكن بعد أن يثبت الشرع فليس من حق العقل أن يطلب الدليل على غير هذه الصفات ، بل عليه أن يستقيها من الشرع وحده ، ولا حاجة بعدئذ إلى بذل الجهد فيما هو ثابت شرعاً ، أو فى الاستدلال العقلى على ما هو بغير حاجة إلى الاستدلال ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الاحتجاج بكلتا القاعدتين — ثبوت الحياة ، والكمال والنقص — توقف

(١) لكن الرازى يختلف قوله هذا الذى استقيناه عن المحصل عن قوله فى (معالم أصول الدين) حيث يستدل على إثبات السمع والبصر بدلائل السمع ، لسكنه يضيف (والعقل أيضاً يقوى ، ذلك لما فى هذين النوعين من الإدراك من الكمال ، ويجب وصفه تعالى بصفات الكمال (ص ٥٥ معالم) ، ولعل هذا القول الأخير هو مصدر رأى السعد الآتى بيانه ، ومن الجدير بالذكر أن فاعل الرازى — وهو الطومى — قد تابعه فى منهجه الأول متتابعة شبه تامة ، بل زاد عليه وجوها عديدة فى انتقاد قاعدتى الكمال والنقص ، وثبوت الحياة ، فاقارن نقد المحصل ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢) مطالع الأنظار ص ٣٧٣ — ٣٧٥ ، والجلال الدوانى على العقائد ص ١١٢ وما بعدها ، حيث ينقل كلام الطومى بنصه تقريباً .

في وجهه صعوبات كداء ، فلامنى إذن في المدول عما هو أقوى إلى ما هو أضعف (١) .

وعلى هذا جرى المتأخرون من الأشاعرة بغير استثناء تقريبا (٢) .

أما السعد التفتازانى فمع تسليمه بأن في كلتا القاعدتين مجال للمناقشة ، إلا أنه يرى أن تكثير وجرة الاستدلال مؤد إلى زيادة التوثيق والتحقيق ، لاسيما وأن الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان ، وربما يحصل للبعض الاطمئنان ببعض هذه الوجوه دون بعض (٣) .

ومادامت مسألة الاستدلال على صفتي السمع والبصر بهذا القدر من الاختلاف والتعارض الذي عرضنا لبعض أطرافه بإيجاز شديد فقد كان خليقا بنا أن نعرض عنها ، وأن لا نذكر منها إلا ما نطمئن إليه ونحبذه من قصر الاستدلال على الشرع ، لولا أن مسألة الاستدلال هذه كانت مفترق طريق بين من أثبتوا له — جل اسمه — صفة أخرى هي الإدراك ، وبين من نفوا تلك الصفة ، أو توقفوا فيها .

فإذا يقول أولئك الذين قبلوا مبدء الاستدلال العقلي على إثبات صفتي السمع والبصر ، سواء باعتبارهما لازمين لصفة الحياة ، أو باعتبار أنهما

(١) قارن شرح المواقف ص ٨٧ - ٨٨ ح ، وحاشية الفنارى على نفس الصفحات ، وأيضا السنوى ص ١٧٠ ، وانظر النقد الهام — بل الشديد الأهمية — الذى أورده الفاضل السكتنبوى في حاشيته على الدوائى لهذا الأصل ص ٩٢ وما بعدها ح ٢ .

(٢) السنوى ص ١١٧ و ص ١٧٠ ، والأمير ص ٨٥ وما بعدها ، وتابعهم في ذلك الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد ص ٣٥) .

(٣) شرح المقاصد ص ٧٢ ح ٢ .

كأل وضدهما نقص ، ماذا يقولون بإزاء الإدراكات الأخرى التي تتعلق
بالمعوم أو الروائح ، أو الحرارة والبرودة ، أو اللين والخشونة ؟

إنهم لا يستطيعون أن ينفوا إدراكها عنه تعالى ، إما لأنها لازمة
للحياة ، وإما لأن نفيها آفة ونقص ، فكما يثبتون له تعالى إدراك المسموعات
والمبصرات مع تنزيهه سبحانه عن ملامسات الحواس واتصالاتها ، فكذلك
يثبتون له تعالى هذه الإدراكات مع تنزيهه سبحانه عن الاتصالات
والملامسات .

وعلى هذا فلن نجد واحداً ممن يستدل على السمع والبصر استدلالاً
عقلياً — على أي من الأساسين السابقين — إلا وجدته في اللحظة عينها
يثبت للباري تعالى صفة أخرى تسمى الإدراك ، تتعلق بأنواع الإدراكات
التي ذكرناها .

يلخص إمام الحرمين هذا بقوله : (مادل على وجوب وصفه تعالى بأحكام
السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات ، وإن كان
لا يصح وصفه تعالى بالشام أو الذائق أو اللامس) (١) .

وبمثل ذلك يقول الغزالي ، فالحققون من أهل الحق - كما يقول -
قد صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر ، بالقدر الذي
هو كمال في الإدراك ، دون الأسباب المقترنة بها في العادة من المماسّة
والملاقاة ، فإن ذلك محال عليه تعالى ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ
السمع والبصر فلا يمكن لنا إطلاق غيره (٢) .

(١) الإرشاد ص ٧٧ ، وكذلك فعل الباقلاني ، فأثبت له تعالى صفات
ثلاثة أخرى ، هي إدراك الشم والذوق واللمس (المحصل ص ١٨٧) .

(٢) الإقتصاد ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(١٩ - هوامش على العقيدة)

وكذلك يقول الآمدى وإن المحصلين لم يمنعوا من إثبات ذلك الإدراكات له تعالى ، لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها في الشاهد ، والموجبة للحدث والتجسيم ، والحاصل أنه مهما ثبت من السمكالات شاهداً فلا مانع من القول بإثباتها غائباً ، مع هذا الإشتراط ، وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ لعدم ورود السمع بذلك ، (١) .

(١) غاية المرام ص ٥٥ ، ومن الأهمية بمكان أن نقرر اختلاف إمام الحرمين عن الغزالي والآمدى — بل ربما عن الأشعرى نفسه — في هذه النقطة ، فالغزالي والآمدى يردان عدم صحة إطلاق وصفه تعالى بالشام والذائق واللامس إلى عدم ورود الشرع بذلك مع صحة اتصافه تعالى بها في المعنى ، ولعل الغزالي والآمدى قد رجعا في هذا إلى أصل الأشعرى الذي رواه الباقلاني عنه (الإنصاف ص ٤١) ولا مدخل للقياس ولا للعقل في إيجاب تسميته تعالى ، وإنما يعلم ذلك بفضل من جهته ، أما إمام الحرمين فيرد عدم صحة وصفه تعالى بهذه الصفات إلى علمتين عقليتين فيقول (يتقدس الرب تعالى عن كونه شاماً ذائقاً لامساً ، فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الإتيالات ، والرب يتعالى عنها ، ثم هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات ، فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل (أدركت ريحها ولم أدركه) ، وكذلك القول في الذوق واللمس (ص ٧٧ ، ص ١٧٣ — ١٧٤ الإرشاد) .

ونقول لإمام الحرمين إن العلمتين منتقضتان ، فيمكن أن يقال بالنسبة للعلمة الأولى إن السمع والبصر أيضاً منبئتان عن ضروب من الإتيالات في الشاهد ، وجوابك في هذين هو جوابنا في الذوق والشم واللمس ، ويمكن أن يقال بالنسبة للعلمة الثانية (وهي أن الذوق واللمس والشم =

ثم ما
السمع وال
لها
لأن
من ثم ف
أو توقفوا

ولقد

= لا تنبئ

ن السمع

حتى إذا

أن يقال

وجوابك

الحرمين

والآمدى

الحرمين

الخمس

من موقف

الإعتاد

السمك

الدليل

لأن لم يكن

استناداً

ولم ينفعها

ص ٨٥

ثم ماذا يرى أولئك الذين رفضوا مبدأ الاستدلال العقلي على صفتي
السمع والبصر ، هل يثبتون صفة الإدراك ، أو ينفونها ، أو يتوقفون
عليها ؟ .

إن معتمدكم في إثبات السمع والبصر هو ورود النصوص الشرعية بهما ،
ومن ثم فإدام الشرع لم يرد بصفة الإدراك فلا عليهم إن نفوها مطلقاً ،
أو توقفوا في إثباتها أو نفيها .

ولقد حكى لنا الأشعري أن بعض من سبقه ومن أصحابه قد نفى المس

= لا تنبي عن حقائق الإدراكات) إن ذلك يمكن أن يكون جارياً
في السمع والبصر أيضاً ، أولم يقل الله تعالى (ومنهم من يستمع إليك حتى
حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا) ؟ ألا يصح
أن يقال : سمعت كلاماً ولم أدركه ، كما يقال شممت ففاحة فلم أدرك ريحها ؟ ،
وجوابك في هذين هو جوابنا في الذوق والشم والمس ، ولو كان إمام
الحرمين قد وقف عند حد عدم ورود الشرع كإفعل الأشعري والغزالي
والآمدي لكان خيراً وأحسن توفيقاً ، وعجيب أن يكون فعلايل إمام
الحرمين هنا هو تعليل القاضي عبد الجبار تقريباً (ص ١٧٣ الأصول
الخمس) ، والأعجب منه أن يكون موقف ابن تيمية في هذه النقطة قريباً من
موقف إمام الحرمين ، إن لم نقل لأنه هو بعينه ، فلقد جعل ابن تيمية
الإعتماد على السمع وحده غير كاف في إثبات صفات الباري تعالى بصفات
الكمال ، لأن السمع خبر ، والخبر دليل على الخبر عنه ، ولا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول ، فما لم يرد به الشرع يجوز أن يكون ثابتاً في نفسه ،
إن لم يكن قد نفاه ، ومن ثم يعتمد ابن تيمية على فسكرة الكمال والنقص ،
استناداً على الشاهد لكي يثبت للباري تعالى صفات لم يرد بها السمع ،
ولم ينفيها في الآن نفسه ، (التدمرية ص ٤٤ وما بعدها ، ومجموع الفتاوى
ص ٨٥ وما بعدها ٦) .

عنه تعالى باعتباره يستلزم ضرباً من ضروب المماسات ، وكذلك الذوق باعتباره يستلزم اتصال اللسان بجسم ذي طعم ، وكذلك الشم ، فكل ذلك في رأى هؤلاء الأصحاب يستلزم حدوث معنى في الباري تعالى وهو محال (١) .

كذلك فقد حكى لنا الأمدى نفس المعنى عن « بعض » أهل الحق ، فقال إن هذا البعض قد فرق بين كمال وكال ، ففرق بين السمع والبصر من جهة فائتبهما ، وبين الذوق والشم واللمس من جهة أخرى ففناهما ، باعتبار أن مانفاه يستلزم — عنسدة — أموراً موجبة للحدوث والإفتقار ، كالاتصالات والملاسمات ، بينما ما أثبتته من الصفات كالسمع والبصر لا يستلزم ذلك (٢) .

أما الفخر الرازى فكما كان أول الرافضين لمبدأ الإستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر ، كما قررنا آنفاً ، فقد كان — فيما نزع — أول القائلين أيضاً بالتروقف في أمر صفة الإدراك ، فالسمع لم يرد بها ، والإستدلال العقلي مرفوض ابتداءً ، فالإنصاف — على حد تعبير الفخر — هو أنه يجب التوقف (٣) .

أقول : إن هذا الموقف من الرازى هو أيضاً حقيق بالتقدير ، وهو أوفق عندي من موقف المشبتهين كإمام الحرمين والأمدى ، بناءً على صحة الأخذ بالإستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر ، وهو أيضاً أوفق من

(١) الممع ص ٦٢ ، وقادرن السيجورى على الجوهره ص ٤٠ حيث ينسب هذا القول بالنقي إلى المقترح وابن التلسانى وبعض المتأخرين .

(٢) غاية المرام ص ٥٥ ، وإن كان يقرر « أن الأغوص والأعق » هو رأى الذين أثبتوا له تعالى كل هذه الإدراكات .

(٣) المحصل ص ١٨٧ .

من موقف النافين الذين حكى عنهم الأشعري ، بناءً على عدم صحة الأخذ
بهذا الاستدلال العقلي .

هو أوفق عندي ، لأنه موقف سلفي ، لم يتجاوز الدلائل الشرعية ،
ليت مالم تثبت ، أو ينفى مالم تنف ، وأكبر الظن أن متأخري الأشاعرة
لن يحوا فيه هذا المعنى فاستمسكوا به (١) .

رثمة تحفظ ينبغي المسارعة إليه في هذا المقام ، وهو أن النافين لصفة
الإدراك إنما قفوا أن تكون هناك صفة للباري تعالى خاصة بتلك
الإدراكات ، وكذلك المتوقفين إنما انصب توقفهم على هذا المعنى المحدد ،
وحاشا هؤلاء وأولئك أن ينفوا علم الباري تعالى بهذه الإدراكات ،
بل هم يجعلونها متعلقة من متعلقات العلم ، فأحاطة صفة العلم بمتعلقاتها كافية
في هذا المقام (٢) .

ومن هذا المنطلق فنحن لافواقي لإمام الحرمين على انتقاده لنفاة صفة
الإدراك — في هذا النص الذي نحن بصده — حين قال : إن من أنكر
إدراكه تعالى لحقيقة الأشياء ، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية
على الخالق ، ولا خفاء ببطلان ذلك ، وكيف يصح في العقل أن يُخلق
لرب للعبيد الدرك الحقيقي ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبيد
إدراكه .

فنطق النفاة والمتوقفين واضح جلي ، إنهم يقفون عند حد الشرع

(١) السنن ص ١١٧ ، والأمير ص ٨٧ ، والبيجوري ص ٤٠ ،
وشرح الخريدة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) قارن في هذا الصدد : إشارات المرام للياضي ص ١٢٤ — ١٢٥ .

في إثبات صفق السمع والبصر ، ولا يزيدون ، كما أنهم يجمعون تلك
الادراكات مشمولة في إحاطة العلم ، فكيف يسوغ لإمام الحرمين به
اتهمهم بمثل ما اتهمهم به ؟ .

والقضية الثانية في هذا النص الذي نحن بصددده هي قضية زيادة صفق
السمع والبصر على صفة العلم .

فلقد وصف مولانا جل وتعالى نفسه المقدسة بصفق السمع والبصر
كما وصفها بصفة العلم ، فلا ينبغي بعدئذ أن ترد صفات السمع والبصر إلى
صفة العلم ، فانه تعالى أعلم بكالاته وصفاته .

هذا هو معتقد أهل الحق .

لكن المعتزلة قد افرقوا بصدد هذه القضية فرقتين ، فالبصريون — كما
نقل عبد الجبار — يسكادون يفترون من مذهب الأشاعرة ، إذ يقولون
إن كونه تعالى سميعا بصيرا صفات زائدة على كونه تعالى عالما ،
أما البغداديون منهم — كما نقل عبد الجبار أيضا — فيرون أن كونه تعالى
سميعا مبصرا مدركا معناه أنه سبحانه عالم بالمسموعات والمبصرات
والمدركات ، وليس ذلك بصفة زائدة على كونه تعالى عالما (١) .

كان لزاما على الأشاعرة إذن أن يبطلوا رأى البغداديين من
المعتزلة (٢) ، والمتأمل لما أدلى به الأشاعرة في هذه الصدد يجد فيه افترا

(١) الأصول الخمسة ص ١٦٨ ، وقارن الارشاد ص ٧٢ حيث يضم
النجارية إلى البغداديين ، أما الرازي فيضيف إلى البغداديين أبا الحسين
البصري (المحصل ص ١٧١) وقارن أيضا الآمدى ص ١٢١ .

(٢) لا يسكاد المتأمل لسكتب الأشاعرة يحس بينهم خلافا في مقاربة
السمع والبصر للعلم ، كما أن منطق منهجهم في الاستدلال العقلي يسكتنا =

= قاعدتيه ، أو في الاستدلال النقلى يقتضى المصير إلى ذلك ، لكن صاحبى المواقف ، والمقاصد قد نسبها إلى الأشعرى نفسه قولا بعدم مغايرة العلم للسمع والبصر ، (شرح المواقف ص ٢٧ وما بعدها ص ٦٨ و ٨٩ ص ٨٠ ، وكذلك شرح المقاصد ص ١٦٩ ص ١٠ ، ص ٧٣ ص ٢) وتبعهما في هذه النسبة كثيرون (قارن مثلا البياضى : اشارات ص ٣٨ ، والكلنبوى على الجلال ص ١٨٠ ، ص ١١٣ ص ٢) .

ومرد هذه النسبة أن الأشعرى قائل بأن الاحساس إنما هو علم ، بالمحسوس ، وليس مجرد إدراك له ، ومعنى هذا القول — لو صحت هذه النسبة — أن ترجع صفتا السمع والبصر إلى العلم ، فيجوز أن يسكون العلم صفة واحدة لها متعلقات مختلفة ، بأن تتعلق بالمبصر مثلا فتحصل حالة إدراكية تناسب عقله ، وتتعلق بالسموع فتحصل حالة إدراكية تناسب عقله ، وهكذا .

ولعل إمام الحرمين قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه ، دون أن يذكر اسم الأشعرى تصريحاً — حين قال فى النص الذى نحن بصدده — (فن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى) ، ولعل الفخر الرازى أيضا قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه — دون تصريح باسمه — حين نسب القول السائد فى مدرسة الأشاعرة بمغايرة العلم للسمع والبصر إلى الجمهور منا ، (المحصل ص ١٧١) ، ولعل الآملى — هو الآخر — قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه — دون تصريح باسمه — حين قال : إن المقصود بالسمع والبصر هو إدراك معنى زائده على ما علم بالخبر أو بالدليل ، سواء سمي ذلك علما أو إدراكا ، فإن ذلك يرجع إلى محض الاصطلاحات (ص ١٢٧ غاية المرام) .

ومهما يكن من شئ فإننا لا نجد فيما وصل إلى أيدينا من كتب =

بينهم ، ويجد أيضا أن هذا الافتراق ليس إلا امتدادا لاقتراهم في القضية السابقة ، أعني قضية الاستدلال على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى . فأولئك الذين قبلوا مبده الاستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر ، سواء بالارتكاز على صفة الحياة ، أو بالارتكاز على قاعدة الكمال والنقص ، هم أنفسهم الذين يعتمدون على العقل أيضا في التفرقة بين صفتي السمع والبصر وبين صفة العلم ، فيبحثون في الشاهد عن تفرقة بين العلم من جهة ، وبين صفتي السمع والبصر من جهة أخرى ، ثم يطبقون هذه التفرقة على الغائب بعد ذلك .

وأولئك الذين استندوا في إثبات الصفتين على دلائل الشرع استندوا أيضا إلى دلائل الشرع في التفرقة بينهما وبين العلم .

فانظر معي إلى ما صنعه إمام الحرمين في قضية التفرقة هذه لتجد فيه هذا الامتداد الذي أشرت إليه ، وذلك حين يقول في فصنا هذا : إن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئ ، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، ثم الإدراك الحقيقي يقع وراء هذه الاتصالات ، ثم ينقل هذا المعنى إلى الغائب بعد ههنا .

= الأشعري شيئا من هذا الذي ألزمه به صاحب المواقف والمقاصد ، بل إن كلام الأشعري في اللمع يكاد يكون تصريحاً بعكس ذلك (ص ٢٤) . ٢٦ اللمع) ، ولو كان الأشعري قد صرح به لقرره أخلافة تأييدا أو تفنيدا ، ولقرره خصومه من المعتزلة ، وهو مالا نجد له لدى القاضي عبد الجبار على وجه الخصوص ، إذن فهو « إلزام » للأشعري ، كما يشير إليه كلام السعد .

ولعل مما يجدر ذكره هنا أن ابن الهمام من الماتريدية قد صرح بإرجاع السمع والبصر إلى العلم (ص ٢٠ ، ٣٠ المسائرة) ، وكذلك فعل ابن حزم في الفصل (١٤٣ - ١٤٤) .

وهذا هو عين ما قرره الغزالي ، بنفس العبارات تقريرا ، حين قال
« فن علم شيئا ولم يره ، ثم رآه ، استفاد مزيد كشف وكال ، فكيف يقال
إن ذلك حاصل للخلق وليس بحاصل للمخلوق » (١) .

وكذلك يفعل الآدمي ، فيقول : إن الإنسان قد يجحد من نفسه معنى
زائدا عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو بالخبر ، وذلك
عما لامرأ فيه ، فالمعنى بالادراك ليس إلا هذا المعنى ، سواء سمي ذلك
علما أو إدراكا (٢) .

ولقد أدرك الأمير المخاطر التي قد تنجم من الاستناد على قياس
الغائب على الشاهد في قضية التفرقة بين السمع والبصر من جهة ، وبين العلم
من جهة أخرى فقال — وحق ما قال — « يجب التنبيه إلى أن علم الباري
تعالى يستحيل عليه الخفاء بجميع الوجوه ، فليس الأمر على ما يعهد لنا من
أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفات المولى
تعالى تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء
والزيادة والنقص وغير ذلك ، وإن اتحد المتعلق (٣) » .

ثم انظر معي بعد ذلك إلى ما صنعه الفريق الآخر — الذي يستند في إثبات
صفى السمع والبصر على الدليل السمعى وحده — لتراه وقد استند إلى هذا
الدليل السمعى عينه في إثبات التفرقة بينهما وبين العلم ، ويأتى الفخر الرازى
أيضا في مقدمة هذا الفريق حين يقول : قال تعالى (إننى معكما أسمع وأرى)

(١) الاقتصاد ص ٢٣٥ .

(٢) غاية المرام ص ١٢٧ ، وهذا بالرغم مما طول به الآدمي في انتقاد
قياس الغائب على الشاهد ، ص ٤٤ وما بعدها نفس المصدر ، وقارن ما ذكره
عبد الجبار في هذا الصدد ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) حاشية الأمير ص ٨٥ .

وقال (أم يحسبون أنا لا نسمع مرهم ونجواهم بلى) وقال (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) وقال (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) ولو كان السميع هو العليم لكان ذلك تكراراً ، ثم يعقب على ذلك بأجل تعقيب : واعلم أن الحاصل عند عقول الخلق من معاني صفاته تعالى خيالات ضعيفة ، ورسوم خفية ، جلّت صفاته عن مناسبة صفات المحدثات (١).

ويقول الأمير متابعاً نفس المعنى الذي أشار إليه الرازي د فلا بد إذن من تباين بين هاتين الصفتين وصفة العلم ، مع الكمال المطلق ، وكنه ذلك مفوض له سبحانه ، (٢) .

والقضية الثالثة في هذا النص هي الشبهات الممكنة الورود على صفق السمع والبصر .

فلنفقه هاتين الصفتين شبهتان اثنتان ، أولاها أن السمع والبصر لا يتجان إلا بالحواس ، وهذا محال في حقه تعالى ، وثانيتهما : أن إثبات السمع والبصر صفتين أزليتين للباري تعالى يقتضى وجودهما في الأزل ، حيث لا مسموع ولا مبصر ، وهذا — كما يقولون — خروج عن المعقول .

في هذا النص المائل أمامنا يرد لإمام الحرمين على الشبهة الأولى بجواب بسيط عميق معاً ، فنحن في الشاهد ندرك حقائق الأشياء المسموعة والمبصرة والمدركة ، وحقيقة السمع والبصر هي هذا الإدراك ، في حد ذاته ، وما الجوارح من حواس وأعين وآذان إلا « وسائلنا » لهذا الإدراك ، وليست

(١) شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، وبمثل ذلك تقريرا قال الجلال الدواني في حاشيته على العضدية ص ١١٢ وما بعدها ص ٢ .
(٢) حاشية الأمير ص ٨٥ أيضا .

هي ذاتها حقيقة الإدراك ، وكيف ذلك والإدراك بعدها ، وليس معها ؟
فما نشبته لمولانا جل وتعالى هو «حقيقة الإدراك» الذي هو أمر دراه ،
تلك الاتصالات والملازمات الحسية ، التي يتعالى ربنا جل وعز عن الاتصاف
بها وبلوازمها .

فالأمر في صفتي السمع والبصر — كما يرى إمام الحرمين — كالأمر في
صفة العلم وصفة القدرة ، فكما أنا تثبت له تعالى حقيقة العلم دون وسائله
من حدس أو فطر أو استدلال ، وتثبت له تعالى حقيقة القدرة دون وسائلها
من الجوارح والأدوات ، فكذلك تثبت له — تعالى — السمع والبصر ، دون
وسائلهما من إحساس أو تحديق أو لصاخة .

وهذا الذي قرره إمام الحرمين هو بعينه ما قرره الغزالي حين قال : إن
المحققين من أهل الحق قد صرحوا بإثبات الإدراكات من السمع والبصر ،
بالقدر الذي هو كمال في الإدراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة
من المماساة والملاقاة (١) .

هكذا كان جواب الأشاعرة السديد على «هذه الشبهة» ، لكن ثمة جوابا

(١) الاقتصاد ص ٢٣٦ ، وكذلك فعل الرازي ، بيد أنه قد زاد على ذلك
بأن استخلص قافونا كلياً في الصفات ، ومفادهم أن كل صفة تثبت للعبد بما يختص
بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بها فهو محمول على نهايات الأعراض لا على
بداياتها ، فالحياء مثلاً حالة تحصل للإنسان ، ولها مبدء ونهاية ، فبدايتها
تغير جسماني يلحق الإنسان خوفاً من أن ينسب إلى القبيح في فعله ، أما نهايتها
فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس
المراد منه مبدء الحياة وتقدمته ، بل المراد ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته ،
(أساس التقديس ص ١٤٧ — ١٤٨) .

آخر أدل به الأشاعة أنفسهم ، اضطروهم إلى الخوض في مباحث طبيعية وفسيولوجية بقدر معارف عصرهم ، وهي مباحث قابلة للجدل والنقاش ، فلا تثريب علينا إن نحن أغضينا عنه (١) .

أما الشبهة الثانية لنفاة السمع والبصر ، وهي المتعلقة بأزليتهما ، ولا مسموع في الأزل ولا مبصر ، فيمكن الرد عليها في ضوء ما أشار إليه هذا النص أيضا من تشابه بين الصفتين وصفة العلم والقدرة ، فكما أن عدم تحقق متعلق العلم في الأزل — وهو الموجودات الحادثة — لا يستلزم نفي صفة العلم ، وعدم تحقق المقدورات الحادثة في الأزل لا يستلزم نفي صفة القدرة ،

(١) وهذا الجواب الثاني قائم تارة على أن الإدراك في الشاهد لا يفتقر إلى بنية مخصوصة ، لأنه مرتبط بالجواهر الفرد الواحد ، ولا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في الإدراك ، وهذا ما قرره إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٦٧ وما بعدها ، واستقاه منه الأمدى [ص ١٢٩ غاية المرام] ، وقائم تارة أخرى على إبطال نظريات الشعاع ، والانطباع ، والارتسام (ص ١٧١ المحصل و ص ٥٥ معالم أصول الدين ، وغاية المرام ص ١٣٢) وقائم تارة ثالثة على أن التأثير بالحاسة إنما هو «مقارن» للإدراك ، وليس هو نفس الإدراك (المواقف ص ٩٠ ، ٨ ، والمقاصد ص ٧٣ ، ٢ ، والبياضى اشارات المرام ص ١٣٧)

أما المعتزلة المشتبون لسكونه تعالى سميعا بصيرا — وهم البصريون — فقد كان جوابهم متافها مهلهلا ، فالسامع والمبصر في الشاهد إنما يحتاج إلى الآلة لكونه حيا بحياة ، ومن ثم فهو — أى السامع في الشاهد — سميع بسمع وآلة ، وبصير ببصر وآلة ، أما البارئ تعالى فكونه سميعا بصيرا وحيا إنما هو بذاته ، ومن ثم فلا يحتاج إلى آلة ، (الأصول الخمسة ص ١٧٣) وقد تسكف الأمدى بالرد على هذا الرأي بما هو أهله (غاية المرام ص ١٣٠) .

فكذلك عدم تحقق المسموعات والمبصرات في الأزل لا يستلزم نفي صفتي
السمع والبصر (١) .

هذه المقارنة بين صفتي السمع والبصر وبين صفة العلم في تعلقيهما هو
ما درج عليه الأشاعرة ، كالغزالي (٢) ، والآمدي (٣) وكثير غيرهما (٤) .

(١) أما المعترلة فقد فرقوا بين السامع والمبصر ، والسميع والبصير ،
فالسامع والمبصر هو من يسمع ويبصر في الحال ، أما السميع والبصير فهو
المختص بحال لكونه عليهما يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا
وجد ، ولهذا فإن الله تعالى — كما يقول عبد الجبار — كان في الأزل سميعا
بصيرا ، ولكنه لم يكن في الأزل سامعا ولا مبصرا ، لفقد المسموع والمبصر ،
ولهذا قال الجبائي إن السامع والمبصر متعد ، والسميع والبصير غير متعد
ص ١٦٧ — ١٦٨ الأصول الخمسة ، واسكن القرآن الكريم قد استعمل (بصيرا)
متعدية بالباء في مواضع عدة ، كما استعمل (سميعا) مضافا إلى المفعول
(إنك سميع الدعاء) .

(٢) الاقتصاد ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

(٣) غاية المرام ص ١٢٩ .

(٤) قارن : شرح المواقف ص ٩٠ ح ٨ ، والبياضى : اشارات المرام ص ١٣٧ .

٧ - صفة الكلام

مما يجب لله تعالى الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المرة في إثبات وجوب وصف الله تعالى بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة .

فنقول : كما نعلم بمقولاتنا أن تردد الخلق على ضروب المقادير من الجائزات ، فكذلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهى متبع ليس من المستحيلات ، وإذا قطع العقل بجواز ذلك كما قطع بجواز جريان الخلاق على اختلاف الأحوال والطرقات ، فكل جائز من صفات الخلق يستند إلى صفة واجبة للخالق ، فيجب من انسلابهم في الأوامر والزواجر : اتصاف ربهم بالأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، وهو الملك حقا ، ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاعتقاد على تغيير الخلق قهرا ، وإمكان توجه الأمر والنهى عليهم تعبدا وتكليفيا ، فتقرر بذلك وجوب كونه متكلميا .

قلنا أولى إمام الحرمين — في النظامية — لمسألة من مسائل العقيدة اهتماما يضارع اهتمامه بصفة الكلام ، ولم يكن لإمام الحرمين في ذلك بدعا من المتكلمين ، أفليس « الكلام » هو عنوان هذا العلم بجمليته ، وبكل ما احتوى عليه من أصول ومسائل ؟ أولم تكن صفة الكلام هي أساس حجة الإمام الجليل أحمد بن حنبل ؟

في هذا النص المائل أمامنا يتناول إمام الحرمين قضية إثبات صفة الكلام له تعالى ، وهي قضية استحوذت على جانب ليس باليسير من اهتمام المتكلمين ، أو « تقطعت فيها المرة » على حد تعبيره .

يرجع بنا إمام الحرمين إلى ما سبق أن جعله مستندا لهذه العقيدة ، وهي

أقسام الحكم العقلي الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، تلك التي ما قىء يقررهما منذ بداية النظامية .

فالخلوقات جائزة في حكم العقل ، جائزة في تواضعها بين الوجود والعدم ، وجائزة في ترددها بين الصفات الممكنة ، وجائزة أيضا في ترددها بين الأوقات الممكنة .

ومن ثم فيجوز في حق الخلاق إذن أن يترددوا ويتراوحوا بين وقوع أوامر تتطلب منهم الطاعة ، أو وقوع نواه تتطلب منهم الاجتناب .

فالعقل إذا خلى ونفسه يحكم بجواز هذا التردد بين الأوامر والنواهي ، كما حكم بجواز التردد بين الوجود والعدم ، أو بين الصفات الممكنة ، أو بين الأوقات المحتملة .

ثم إن الجواز في جانب المخلوقات يقابله وجوب من الخالق ، فجواز تردد الخلاق بين الأمر والنهي يقابله وجوب انصاف ربه بالأمر والنهي والوعد والوعيد .

وكيف لا يتصف الرب بذلك ، وهو الملك المقتدر الذي يتعبد عباده ويكفرهم ، ثم يثيبهم أو يعاقبهم ؟

وبهذا يثبت وجوب اتصافه تعالى بالكلام .

وفي الحق أن هذا الاستدلال الذي أدلى به الجويني على إثبات صفة الكلام ينطوي على قدر من الالتواء والتعقيد ، ويستند إلى أساس ليس لدينا مكيّن أمين ، فتردد البشر بين الأمر والنهي ليس بالأمر الذي تقتضيه ذواتهم اقتضاء لازما لا يحيص عنه ، ونحن — بالقطع واليقين — نجد تفرقة واضحة بين حكمنا على الإنسان بأنه قابل للطول والقصر ، أو السواد والبياض ، وبين حكمنا عليه بأنه قابل لأن يؤمر وينهى . . .

ولعل إمام الحرمين قد أحس بأن هذا الأساس غير مكين ، فصرح بأن ذلك خارج عن القاعدة التي هي مستند تلك العقيدة .

ثم إن في هذا الاستدلال قدرا واضحا من التحايل اللفظي ، لأن القول بأن البشر قابلون للأمر والنهي إنما هو نتيجة لصدور الأمر والنهي من الله تعالى الأمر الناهي ، أي أنه — أعني إمام الحرمين — قد جعل مقدمة الدليل (وهي قبول البشر للأمر والنهي) مسلمة ، بينما هي نفسها موطن النزاع (١) .

فإذا نحن أغضينا عن هذا الاستدلال وجدنا أن ثمة طريقتين أخريين غيره .

أولهما : ذلك الطريق الذي ارتضاه إمام الحرمين نفسه في كتاب « الارشاد » ، وهو يقوم على أن الأمة قد أجمعت على تقدسه تعالى عن الآفات والنقائص ، وعدم الكلام نقصر يستحيل على الله تعالى (٢) .

ولقد أدرك إمام الحرمين أن هذا الاستدلال سوف يكون محطاً للانتقاد بأن الاجماع مآله إلى السمع ، والسمع مآله إلى كلام الله تعالى ، فلو قلنا إن عدم اتصافه تعالى بصفة الكلام نقصر محال عليه تعالى ، ثم أثبتنا استحالة النقصر عليه تعالى بالكلام المنزل منه لسكننا نحاول إثبات صفة الكلام بالكلام نفسه (٣) .

(١) ولذلك فقد وصف الغزالي والآمدي هذا الاستدلال بأنه شطط ومصادرة على المطلوب — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٤٠ ، والآمدي : غاية المرام ص ٨٥ ، وسكنهما تفاضيا عن نسبته إلى إمام الحرمين .

(٢) الارشاد : ص ٧٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٥ ، وقد صدق حدس الجويني ، فقد وجه =

ومن هنا فإن الجويني يرى أن صدق الرسل عليهم السلام إنما هو بإظهار المعجزات الدالة على صدقهم ، ثم بعد أن يثبت صدقهم يخبرون أنه تعالى متكلم بالكلام الثابت لله تعالى جملة ، ثم يخبرون بعدئذ بتفاصيل كلامه جل وتقدس (١) .

ثانيهما : ذلك الطريق الذي ارتضاه الغزالي والآمدى ، وهو أن الكلام كمال ، وضده نقص ، فيجب اتصافه تعالى بالسكمال ، وتنزهه عن النقص ، بل إن كونه تعالى إلهامعبودا تحقق له الطاعة لا يتم إلا بكونه أمرا ناهيا ، فمن لا أمر له ولا نهى لا يوصف بكونه مطاعاً أو حاكماً (٢) .

على أن الأمر — عندنا — بعد ذلك كله سهل المؤونة يسير الخطب ، فلقد أطبق المنتمون إلى الإسلام جميعاً على إثبات الكلام لله تعالى ، ولم يصير صائر إلى نفيه كما قال إمام الحرمين بحق (٣) .

إذن فقضية الاستدلال على اتصافه تعالى بالكلام لا تستأهل كل هذه المعركة الحامية الوطيس التي خاضها المتكلمون ، فالمعترف بمسؤول مبلغ

= الغزالي والآمدى نفس الاعتراض ، فالغزالي يصف المستدل بهذا الاستدلال بأنه « سام نفسه خطة خسف » ص ٢٤١ الاقتصاد ، والآمدى يصفه بأنه « مشتمل على دور ممتنع ولا حاصل له » ص ٩١ غاية المرام .

(١) الارشاد ص ٧٥ — ٧٦ ، والمحصل للرازي ص ١٧٤ ، المواقف ص ٩١ > ٨ ، والمقاصد ص ٧٣ > ٢ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد ص ٢٤٣ وما بعدها ، والآمدى : غاية المرام ص ٩١ .

(٣) الارشاد ص ٩٩ ، بل إن الفلاسفة أنفسهم قد قالوا بأنه تعالى متكلم ، وكلامه هو ما يفيض من العقل الفعال على الأنبياء — ابن تيمية : موافقة

ص ١٥٦ > ٢ .

(٢٠ — هوامش على العقيدة)

لا يسعه إلا الاعتراف بالرسالة والتبليغ ، ولا معنى لذين إلا أن يكون ثمة كلام يحمله الرسول ويبلغه ، وذلك لازم في حق المعترف بالنبوات والمصدق بالرسالات ، كما يقول الآمدي بحق (١) ، ولدينا من كتاب الله ما يقطع دابر التشكك (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) ، ولو أن المتكلمين قد وقفوا في مسألة الاستدلال على كلامه تعالى عند حد ورود السمع به لكان خيرا وأحسن تأويلا .

وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم ، بل حقيقة معتقدهم أن الكلام فعل من أفعال الله كخلق الجواهر وأعراضها ، فلا يرجع إلى حقيقة وجوده حكم من الكلام ، فحصول أصلهم أنه ليس لله كلام ، وليس قائلا أمرا ناهيا ، وإنما يخلق أصواتا في جسم من الأجسام دالة على إرادته .

وليس يخفى على ذي بصيرة أن آيات القرآن فصوص في اتصاف الرب بالقول في قوله (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) وقال (قلنا يا نازر كوني بردا وسلاما) وقال (وقال ربكم ادعوني استجب لكم) .

ومن لزم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الصيغ مصرحة باتصاف الباري بقوله ، ومن أحدث أصواتا في جسم دالة على غرض له لا يقال له : قال كذا وكذا .

ومما يوضح الحق في ذلك أن من أصل هؤلاء أنه لا معنى لتكون المتكلم متكلما إلا أنه فاعل للكلام ، وسياق ذلك يقتضي أن من لم يعلم كون المتكلم فاعلا للكلام لا يعلمه متكلما ، ونحن على اضطراب أن نعلم كون

مازاه يتكلم متكلما قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلا ، ولو لم يكن له كونه متكلما معنى إلا أنه فاعل للكلام لما علمه متكلما من لم يعلمه فاعلا ، وليس الأمر كذلك ، فإن سبيل معرفة المتكلم متكلما كسبيل معرفة المتحرك متحركاً ، ومن رأى جسماً متحركاً اعتقده متحركاً ، ولم يتوقف عنده على النظر أنه فاعل لتحركه ، كذلك من سمع رجلاً يتكلم اعتقده متكلماً ، ثم نظر في كونه فاعلاً للكلام أو غير فاعل .

يتناول إمام الحرمين في هذا النص موقف المعتزلة من صفة الكلام .

لقد حكيما منذ برهة لإطباق المنتمين إلى الإسلام على إثبات صفة الكلام ، لكن المسالك قد اختلفت بهؤلاء المبتدئين بعد ذلك اختلافاً كبيراً ، ذلك أن ثمة زاويتين يمكن النظر من خلالها إلى القضية :

فكلام الله تعالى صفة له ، وما كان صفة للقديم فهو قديم ، وينتج من هذا أن كلامه تعالى قديم .

وكلام الله تعالى مؤلف من كلمات وحروف متعاقبة مترتبة ، يعدم بعضها عند النطق بالبعض ، وما كان شأنه هكذا فهو حادث ، وينتج من هذا أن كلامه تعالى حادث .

ومن هاتين الزاويتين تفرق المبتدئون للكلام طرائق قدا .

أما المعتزلة فقد نظروا من خلال الزاوية الثانية ، فالقرآن الكريم — أى كلامه تعالى — مؤلف من كلمات وحروف متعاقبة ، ومن ثم فهو حادث ، وما شأنه هكذا لا يكون صفة لله تعالى القديم ، وإنما هو « فعل » من أفعاله ، وليس « صفة » من صفاته .

في مقابل هؤلاء المعتزلة قال فريق من الحشوية وبعض من المنتمين إلى

الامام أحمد إن هذه الحروف والكلمات — مع كونها مترتبة متعاقبة —
يعدم بعضها عند النطق ببعض — فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى القديمة.

وفي مقابل المعزلة أيضا، وقف السكرامية يأخذون بطرف من هذا
وطرف من ذلك ، فيعترفون بأن المنتظم من الحروف والكلمات المسموعة
حادث ، ولسكنه — برغم هذا — صفة قائمة بذاته تعالى (١).

وفي مقابل هؤلاء وهؤلاء جميعا وقف أهل السبعة — من الأشاعرة
والماتريدية — فعندهم أن كلامه تعالى — بالحقيقة — ليس هو الأصوات
والحروف الحادثة ، بل كلامه تعالى — صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى
منافية للسكوت والآفة (٢).

(١) فرق السكرامية بين الكلام والقول ، فالكلام قديم ، وهو قدرته
تعالى على التكلم ، والقول حادث ، وليس محدثا (الارشاد ص ١٠١) ، وهو
مع حدوثه يتصف به الباري تعالى ، جريا على قاعدتهم في جواز حلول
الحوادث بذاته تعالى ، ومن ثم فيقوم قول (كن) بذاته تعالى ، ويعلق
السعد على ذلك بأن السكرامية قد رأوا أن بعض الشرأهون من بعض
وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ، فاعترفوا بحدوث النظم
المترب المتعاقب ، مخالفين للحشوية الذين جحدوا الضرورة فقالوا بقدمه ،
ولسكنهم خالفوا الدليل ، فجعلوه قائما بذاته تعالى (ص ٧٤ > ٢ المقاصد) ،
ثم قارن الشامل ص ٥٢٩ وما بعدها ، والآمدى (ص ٨٠ وما بعدها غاية المرام)
وقارن رسالة الفرقان لابن تيمية ففيها تلخيص جيد دقيق لمذهب
السكرامية .

(٢) المواقف ص ٩١ > ٨٠ . والمقاصد ص ٧٤ > ٢ ، والعقائد النفسية

ص ١٢٢ وما بعدها ١ > ، والجلال على العقائد ص ٢٣٠ > ٢ .

فإذا أردنا الاقتراب من مذهب المعتزلة الذي يختصه إمام الحرمين بهذا النص فعلينا أن نستعيد في أذهاننا تلك الحساسية المفرطة التي تناول بها المعتزلة قضية القدم ، فكلام الله تعالى لا ينبغي له أن يكون قديما ، وإلا لوجب أن يكون « مثلا » ، الله تعالى في القدم ، ولا مثل لله تعالى (١) .

فإذا كان القرآن الكريم إذن — عندهم — وهو كلام الله تعالى وروحه ؟

يفرق المعتزلة ههنا بين أمرين : « الاتصاف » ، بالكلام ، و « فعل » ، الكلام ، أو خلقه وإيجاده .

فالمتكلم عندهم — شاهدا وغائبا — ليس من اتصف بالكلام ، بل من فعل الكلام أو أوجده ، وفي ضوء هذه التفرقة الإعتزالية فلا يكون المعنى المقصود من أن القرآن الكريم كلام الله تعالى أنه سبحانه قد اتصف بصفة معينة قامت به جل وتعالى ، بل يكون المعنى أنه تعالى أوجد الكلام أو « خلقه » ، على لسان جبريل عليه السلام أو على لسان النبي ﷺ ، ولا يترقب على ذلك بطبيعة الحال أنه قد قامت به — تعالى — صفة اتصف بها أزلا .

والحق أننا لو تأملنا الأدلة التي أدلى بها المعتزلة على صحة دعواهم لوجدناها — ما خلا الدليل المتقدم القائم على قوهم مثلية القرآن لله تعالى في القدم — مجرد حجاج لفظي يدعمون به منطلقهم الاسامي في انفراده تعالى وحده بالقدم .

فن أدلة القاضي عبد الجبار مثلا : أن أهل اللغة يضيفون كلام المصروع إلى الجنى ، فيقولون إن الجنى يتكلم بلسان المصروع ، والجنى لم يتكلم

(١) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٥٤٩ .

بالحقيقة ، بل أوجد الكلام على لسان المصروع (١) .

ومن أداته أيضا أنه تعالى كما يكون منعها بنعمة يخلقها في غيره ،
ورازقا برزق يوجده في غيره ، فكذاك يسكور متكما بكلام يخلقه في
غيره (٢) .

هذه بعض أدلة القاضي عبد الجبار على نظرية المعتزلة في « فعل »
الكلام ، أو « خلقه » .

فالكلام في مذهب المعتزلة إذن « فعل » من أفعاله تعالى كخاقه الجواهر
وأعراضها - على حد تعبير الجويني - والبارئ تعالى - في هذا المذهب -
ليس متصفاً بصفة الكلام بالحقيقة ، وليس آمراً ولا ناهياً بالحقيقة ، بل
حقيقة هذا المذهب ومآله هو تعطيل صفة الكلام تعطيلاً تاماً .

هذا التعطيل الذي يشير إليه إمام الحرمين هو ما سبق أن فطن عليه
إليه الإمام أحمد في رده على الجهمية ، وما سبق أن فطن إليه الأشعري
تبعاً للإمام أحمد (٣) .

فانظر معي كيف واجه إمام الحرمين هذا التعطيل الاعتزالي لصفة
الكلام .

(١) المصدر السابق : ص ٥٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤١ ، ومرجع هذا الدليل إلى أن الكلام عند
المعتزلة صفة « فعل » ، لا صفة « ذات » ، كما هو بين .

(٣) قارن ابن تيمية : موافقة ص ١٥٦ - ٢٠٠ هامش منهاج السنة ، وقارن
أيضاً الإبانة للأشعري ص ٥٤ .

إن القرآن الكريم يثبت صراحة — وبما لا يدع مجالاً للتأول — أن الله تعالى متصف بالكلام ، وليس فاعلاً له ، (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) (قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً) (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) .

فكيف يدعى المعتزلة بعدئذ أن قوله تعالى هو مجرد إحداثه لأصوات في جسم ، أو إيجادها فيه ؟ .

وفي ضوء سطوع الدلالة ونصاعتها في تلك الآيات تفمحي تلك المتمسكات الواهية في فعل الجنى بالمصروع ، إذا كيف يقف هذا المثال الفردي النادر الوقوع في مواجهة تلك الدلالة الساطعة الناصعة ؟

ثم إن قول المعتزلة إن المتكلم هو من « فعل » ، الكلام يستلزم أن من لم يعلم كون المتكلم « فاعلاً » ، لكلامه ، لم يعلم كونه متكلماً .

وهذا في الحقيقة قلب للاتساق المنطقي في ترتيب درجات العلم ، فنحن نعلم أن المتكلم متكلم ، قبل أن يخطر ببالنا أنه « فعل » ، الكلام أو لم يفعل ، بل حتى ولو لم يخطر ببالنا أنه فعل الكلام .

ولو أننا رجعنا إلى البداهة الفطرية لوجدنا فيها دليل صدق على ما قاله إمام الحرمين ، فنحن نجد تفرقة حقيقية بين كلام الإنسان وبين طريقه على الباب مثلاً ، فكلام الإنسان متغلغل في صميم ذاته ، أما طريقه على الباب فهو « فعله » ، الخارج عنه ، ولذلك فإنه يصح لنا أن نسأل : من « فعل » الطريق ، ولا يصح لنا أن نقول : من « فعل » ، الكلام ، بل الصحيح أن نقول : من تكلم ، والتسوية بين الأمرين مصادمة لبداهة الفطرة .

وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم ، وليس المراد به كونه فاعلاً ، فما كان صفة لله تعالى لم تخل من أن تكون حادثة أو قديمة ، فإن كانت

قديمة فهو الحق الذي انتج له أهل الحق ، وإن كانت حادثة لم تخل إما أن تقوم بالله تعالى ، فيؤدي إلى القول بأنه محل الحوادث ، وما قبل الحادث حادث ، كالأجسام ، وإما أن تقوم بجسم ، وهو مذهب المخالف ، وكل صفة قامت بجسم رجع الكلام منها إلى ذلك الجسم ، كالحركة والسكون وما عندهما من الأعراض ، ولو كان الرب تعالى يخلق كلام في جسم متسكلاً ، لمكان يخلق الصوت فيه مصوتاً .

إذا بطل مذهب المعتزلة في أن الكلام « فعل » ، فلم يبق إلا أن يكون الكلام صفة .

وحينئذ فهذه الصفة قديمة ، مادامت صفة للبارى القديم ، ويستحيل أن نثبت أن تكون صفة حادثة .

ذلك أنها لو كانت حادثة فنحن بين أحد احتمالين ، كلاهما أكثر بطلاناً من الآخر .

فأول الاحتمالين أن تكون هذه الصفة الحادثة قائمة بذات البارى تعالى — وهذا مذهب الكرامية — والبطلان في هذا الاحتمال واضح ، لأن ما قبل الحوادث واتصف بها فهو حادث مثلها ، والبارى تعالى قديم بذاته .

وثانى الاحتمالين : أن تكون هذه الصفة الحادثة قائمة بغيره تعالى ، والبطلان ههنا أظهر وأوضح ، لأن صفة الشيء تقوم به ، ولا تقوم بغيره .

لكن ماهو الكلام الذى يتصف به البارى تعالى ألا ؟

يرى جمهور الأشاعرة أن ثمة أمراً وراء الحروف والكلمات المنتظمة

المتعاقبة هو المعنى القائم بالنفس ، وهو الذى تعبر عنه تلك الكلمات والألفاظ والعبارات ، بل قد تختلف العبارات ، والمعنى النفسى واحد لا يختلف .

يقول إمام الحرمين فى الإرشاد: إن الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات (١) .

(١) الإرشاد ص ١٠٤ ، ومن الجدير بالذكر أن الكلام يتنوع باعتبار دلالاته إلى ستة أنواع اعتبارية ، فمربى باعتبار دلالاته على طلب الفعل : أمر ، وعلى طلب الترك : نهى ، وعلى وقوع ثواب مستقبل : وعد ، وعلى وقوع عقاب مستقبل : وعيد ، وباعتبار دلالاته على معنى مطابق للواقع : خبر ، وعلى طلب العلم باعتبار حال الخلوقات : استفهام (الدسوقي : ص ١١٢ ، والبياضى إشارات المرام ص ١٧٨) .

لكن الرازى يجعل حقيقة الكلام أمراً واحداً هو الخبر ، ويرجع جميع الأنواع إليه (ص ١٨٥ الحصل) أما صاحب المواقف فقد جعلها خمسة أنواع هى الأمر والنهى والاستفهام والخبر والنداء (ص ٩٩ ج ٨) .

ثم إن للكلام باعتبار خبراً أو استفهاماً أو وعداً أو وعيداً - تعلقاً تنجيزياً قديماً ، هو دلالاته الأزلية على هذه الأنواع ، وللکلام باعتبار خبراً ونهياً تعلقان : تعلق صالوحى قديم ، وهو صلاحيته ألا لطلب الفعل والترك ممن سيوجد ، وتعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى .

ثم إن الكلام يتعلق بما يتعلق به العلم ، وهو الواجبات والجزاءات والمستحيلات ، فمن الواجبات (إني أنا الله لا إله إلا أنا) ومن المستحيلات (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) ومن الجزاءات (والله خلقكم وما تعملون) .

ويقول الباقلاني موضحاً هذا المعنى النفسى : إن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس ، لكن تجعل له دلالات وأمارات تدل عليه ، فقد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس دلالة باللسان ، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) فأرسل الله تعالى موسى عليه السلام إلى بنى إسرائيل بلسان عبرانى ، فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية ، كما أفهم عيسى السلام القديم بلسان مريانى ، كما أفهم رسولنا ﷺ كلام الله بلسان العرب .

وقد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس بالخط المكتوب ، الذى يقوم مقام النطق باللسان (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) بحروف الإنجيل غير حروف التوراة ، غير حروف القرآن الكريم .

بل قد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس بالرموز والإشارات (قال آيمك ألا تسلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) ، أى لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان ، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة . ففعل كما أمره الله تعالى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) فأفهم أمر الله تعالى بالإشارة دون النطق اللسانى ، بل إن الآخرس إنما يفهمنا الكلام القائم بنفسه ، ونفهمه الكلام القائم بنفسنا بالإشارة دون النطق باللسان .

فالكلام الحقيقى إذن — كما يتابع الباقلاني — هو المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والإصطلاح ، فيسمى هذا للغير كلاما — إذن — لسكونه دليلا على الكلام النفسى ، لأنه هو الكلام

= لكن الكلام والعلم — وإن تساويا فى التعلق — إلا أن تعلق العلم تعلق انكشاف ، وتعلق الكلام تعلق دلالة (الدسوقي ص ١١٢ وما بعدها ، والأمير ص ٨٤) .

النفسي ، ومع ذلك فهذا الكلام النفسي موجود عند وجود الحروف والأصوات (١) .

يقول الله تعالى مخبراً عن الكفار (ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول) وفي ذلك دلالة على أن القول قائم بالنفس ، وإن لم يتقوه به اللسان ، ويقول سبحانه (والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه) ويقول (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) ففي هذه الآيات ما يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، وله الحكم في الصدق والكذب ، وما الكلمات إلا دلالات على الكلام الحقيقي .

ويقول عليه الصلاة والسلام (الندم توبة) فالعاصي إذا اتوى بقلبه الندم فهو توبة ، والإستغفار اللساني دلالة وأمرة ، ويقول ﷺ حاكياً عن ربه (إذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي) فأثبت الذكر للنفس دون اللسان .

ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه (زورت في نفسي كلاماً فأتى أبو بكر فزاد عليه) .

ويقول الأختل :

لا تعجبنيك من أثير خطبة
حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما
جمل اللسان على الفؤاد دليلاً (٢)

(١) الباقلاني : الإنصاف ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩ - ١١٠ ، ولا تمكاد تجد واحداً من
الأشاعرة إلا ويستدل ببيت الأختل هذين ، ويقول ابن أبي العز في =

في ضوء هذا التقرير المسهب الذي صور به الباقلاني مذهب أهل السنة نفهم هذا النص التالي :

== سياق هجومه على المعنى النفسي عند الأشاعرة يقال إن البيت موضوع ، ويقال إن أصله (إن البيان في القواد) ثم إن الأخطل شاعر نصراني ، والنصارى قد ضلوا في معنى الكلام ، فزعموا أن عيسى عليه السلام دكبة ، الله ، واتحد فيه اللاهوت بالناسوت ، وهذا القول — يعني قول الأشاعرة — له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت ، فإفهام المعنى القديم بالنظام الحادث يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت ، ثم يعقب على ذلك قائلا : فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه ، ١١ (ص ١٩٨ — ١٩٩ شرح الطحاوية) ، وأقول : لو تم ما ذكره شارح الطحاوية لكان بروز علم الله القديم الأزلي فيما لا يزال امتزاجاً للاهوت بالناسوت ، ولكن تحقق القدرة القديمة في المقدورات الحادثة امتزاجاً للاهوت في الناسوت . فتأمل .

ثم إنك لو قارنت موقف ابن أبي العز هذا بموقف مشابهه للباقلاني اتخذته من الرأي — الذي سيقول به ابن أبي العز نفسه فيما بعد — لعجبت مما تفعله حيا الخصومة بالرجال ، فلقد رمى الباقلاني هذا الرأي أيضاً بالإقتراب من تدرع اللاهوت بالناسوت [ص ١٤٠ الإنصاف] ، وكما كان ابن أبي العز في اتهامه فكذلك كان الباقلاني أيضاً ، فكلا الرأيين بعيد عن اتهام كلا الرجلين ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

فصل

ثم من معتقد أهل الحق أن كلام الله تعالى ليس حروفاً منتظمة ولا أصواتاً مقطعة وإنما هو صفة قائمة بذاته تعالى يدل عليها قراءة القرآن ، كما يدل قول القائل (الله) على الوجود الأزلي ، وتعبيره المعين أصوات ، والمفهوم منه الرب تعالى .

فإن قيل : إذا قضيت بأن كلام الله تعالى أزلي ، لزمكم أن تصفوه أزلياً بكونه أمراً ناهياً قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المسامرين محال .

قلنا ما لبس به المخالف يدرأه ضرب مثل ، وهو أن من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ، فالمعاني التي سيوردها عند جزيان الحديث يجدها بأعيانها قائمة في نفسه ، ثم إذا حان الوقت أداها وأنهاها إليه .

والعالم بأنه سيحكم فلانا لا يخلو نفسه عن وجود معنى ذلك الكلام على تقدير وجوده ، ثم العبارات حين المفاوضة قبل تلك المعاني .

والله تعالى في أزله كان عالماً بأنه يتعبد عباده إذا وجدوا ، وهو العالم المقدس عن أن يسهو ويهفو ، فلا يخلو وجوده الأزلي عن معنى ما سيصل إلى العباد إذا وجدوا .

فسيبيل ذلك الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة التي لم تزل ، وإن كان يستحيل وجود مقدوراتها أزلاً ، فإن المقدور حادث مستفتح ، ولكنه كان ممنوعاً أزلاً بصفة سالحة لتعلق القدرة بالمقدورات فيما لا يزال .

يعتقد الأشاعرة والماتريدية أن الكلام ذا الحروف المنتظمة والأصوات المنقطعة والمفتقر إلى مخارج وأسنة ولهوات ، والمنعقد بعضه عن وجود البعض لا يمكن أن يكون هو هو بعينه الصفة القديمة القائمة بذات القديم جل وتعالى ، فالقول بتقديم الحروف المنطوقة من الناطقين مسكوبة للحس كما يقول ابن الهمام بحق (١) .

فمن المعلوم ضرورة أن الحروف والأصوات ، لم تكن قبل قراءة القارىء وكتابة السكاتب ، ثم هي تقع تحت الإحصاء والعد والحصص ، ثم هي تعد بعد أن توجد ، فالباء من (بسم) قد حصلت وثبتت قبل السين ، ثم اندمجت مع السين ، ثم هذه اندمجت مع الميم ، وما تقدم بعضه على بعض وانعدم بعضه عند وجود البعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق .

وحين قال الله تعالى (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً) وحين قال سبحانه (ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) فقد أثبت بذلك أن كلامه لا يدخل تحت الحدود والإحصاء والحصص والعد ، لكن حروف الخلق متناهية معدودة محصورة (٢) .

إذن فالنظم القرآنى الشريف دال على صفة الكلام القديمة ، وقد شبه إمام الحرمين ذلك بأنه كقول القائل (الله) الذى هو دال على الوجود الأزل المقدس ، والمفهوم منه هو الرب تبارك وتعالى .

فالخروف - كما يقول الغزالي - حادثة ، وهى دلالات على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفة المدلول ، وذلك كما أن العالم حادث ،

(١) ابن الهمام : المسائرة ص ٣٥ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف ص ٩٩ - ١٠٣ .

وهو دال على صانعه القديم ، فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على
صفة قديمة (١) ؟

نفس التفرقة بين الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعالى القديمة،
وبين الكلام اللفظى الدال عليه نجدها سائدة فى دوائر المدرسة الماتريديّة،
فكلام الله تعالى — كما يقول أبو المعين النفسى — صفته ، وجميع صفاته
قديم غير محدث ، بلا حرف ولا صوت ولا مقاطع ولا مبادئ (٢) .

ويقول البياضى أيضاً : إننا نتكلم فى كلامنا الحسى بالآلات من الخارج
المعروفة والعصلات المحدودة ، والحروف المترتبة فى الوجود ، والألفاظ
المتعاقبة ، والله تعالى متكلم بما ذكره فى الأزل بلا آلة ولا حرف لتنزّهه
عن الصوت ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث (٣) .

هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم ، والنظام الشريف الدال عليه
هى تفرقة انفرد بها أهل السنة من الأشاعرة والماتريديّة (٤) ، وخالفهم فيها
سائر الفرق .

(١) الغزالى : الإقتصاد ص ٢٥١ .

(٢) أبو المعين النفسى : بحر الكلام ص ٢٩ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ١٦٧ و ١٣٩ .

(٤) ويروى أن أبا حنيفة وتلميذه أبا يوسف قد تناظرا ستة أشهر فى
مسألة القرآن ، ثم اتفقا رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر ،
ويقرر السعد أن المناظرة بينهما إنما كانت حول ثبوت الكلام النفسى
ونفيه ، حتى إذا ما اتفقا على ثبوته اتفقا بعدئذ على أن من قال بخلقه فهو
كافر (شرح المقاصد ص ٧٤ ج ٢) ، بينما يقول البياضى : لعل امتداد =

= المناظرة بينهما ليتضح كون القول بخلقه إنكاراً لما هو من الضروريات الديفية [ص ١٧٦ إشارات المرام] .

على أن الأشاعرة والماتريدية - بعد اتفاقهم على تلك التفرقة الشهيرة - قد اختلفوا في أمر واحد حول الكلام النفسى ، فهل يجوز سماعه أو لا يجوز ؟ ومن ثم فما الذى سمعه موسى الحكيم عليه السلام ؟

يرى الأشعرى أن موسى عليه السلام قد سمع الكلام القديم نفسه بلا حرف ولا صوت ، فالكلام النفسى عند الأشعرى يمكن سماعه مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، وذلك قياساً على جواز رؤية ما ليس بجسم ، فالأشعرى يرى أن المصحح للرؤية هو مجرد الوجود ، وليس الوجود الجسمى ، ومن ثم فالكلام النفسى - مع كونه ليس بصوت - فيمكن أن يكون مسموعاً ، وهو ما حدث لموسى عليه السلام (المسيرة ص ٣٣ ، وبحر الكلام ص ٣٣) .

ولقد وضع الغزالى رأى الأشعرى هذا فى صيغة متماسكة متسقة فقال (كيف سمع موسى كلامه تعالى ؟ أسمع حرفاً وصوتاً ... إن قلتم ذلك فإذا لم يسمع كلام الله ، فإن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت ، وإن لم يسمع حرفاً وصوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف وصوت ؟) ثم أجاب الغزالى قائلاً (بل سمع كلام الله القديم بلا حرف ولا صوت ، ومن سأل عن ذلك بكلمة (كيف) فلا يمكن الجواب عنه إلا بوجهين ، أحدهما أن سمعه كلامه القديم ، وهو متعذر ، لأن ذلك من خصائص الحكيم عليه السلام ، أو نشبه له ذلك بشيء من مسموعاته ، وذلك متعذر أيضاً ، فليس فى مسموعاته شاهد ما يشبه كلام الله تعالى (الاقتصاد ص ٢٥١ - ٢٥٣) ، =

فالمعتزلة ينسكرون الكلام النفسى القديم ، لأنهم لا يقولون إلا
بالكلام اللفظى الحادث ، الذى فعله ، الله تعالى وأوجدته ، أو خلقه ،
ولم يتصف به .

والسكرامية والحشوية ينسكرون أيضاً الكلام النفسى القديم ،
أما الأولون فيقولون بأن الكلام ليس سوى اللفظى الحادث ، وبرغم ذلك
فالبارى متصف به ، لأنهم يجوزون حلول الحوادث فى ذاته تعالى ،
أما الآخرون فيقولون بأن الكلام ليس سوى اللفظى ، وهو مع ذلك قديم
بالرغم من تعاقب حروفه وتواليها ، وحدوث بعضها عند عدم البعض الآخر ،
والبارى تعالى متصف به أزلاً .

وأياً ما كان الأمر فإن إمام الحرمين يورد فى هذا النص الفنى نحن بصده
واحداً من أهم اعتراضات المعتزلة على قدم الكلام النفسى ، فلو كان الكلام
قديماً ، ومنه أمر ونهى ، لكان الأمر والنهى قديمين أيضاً ، فكيف يصح

= بل إن كثيراً من الماتريدية قد أخفوا برأى الأشاعرة هذا ، كما نقل أبو المعين
(بحر الكلام ص ٣٣) .

أما جبهة الماتريدية فقد أنكروا أن يكون موصى عليه السلام قد سمع
كلام الله القديم ، بل سمع صوتاً دالاً عليه تولى الله خلقه من غير كسب
لأحد من خلقه ، وخص بذلك لآفه بغير واسطة الكتاب والملك (بحر
الكلام ص ٣٤ ، والبياضى ص ١٨٣ ، والمقاصد ص ٧٧ ج ٢) وينقل
صاحب المقاصد أن الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايينى قد وافق الماتريدية على
هذا رأى ، وليس ببعيد على المتأمل إدراك ما فى رأى الماتريدية هذا من
قرب إلى مذهب ابن رشد — قارن مناهج الأدلة ص ١٦٣ .

(٢١ — هوامش على العقيدة)

أمر ونهى قبل وجود المخاطبين بهما ؟ وما حصول الأمر والنهى ، والمأمور والمنهى لما يوجد ، إلا نوع من العبث المحال عليه تعالى (١) .

ويجب لإمام الحرمين بأن الكلام كالقدرة ، فقدرته تعالى قديمة ، ومع ذلك فقدوراتها حادثة ، ويستحيل وجود تلك المقدورات في القدم مقارنة لقدم الصفة ، ومن ثم فالبارئ تعالى منعوت أزلا بصفة القدرة الصالحة للتعلق بالمقدورات فيما لايزل (٢) .

ويضرب إمام الحرمين على ذلك مثالا من الشاهد ، فأحدنا يعزم على مفاوضة صاحبه بعد شهر مثلا ، ثم يستحضر المعاني التي سيطرحها إبان النقاش ، ويجد تلك المعاني قائمة في نفسه ، حتى إذا جاء الأجل المضروب أدى تلك المعاني في كسرة الألفاظ ، بل إنه لا يخلو من وجود ذلك الكلام في عباراته الملائمة ، ثم يؤديها حين المفاوضة (٣) .

وبالقياس على ذلك المثال فالرب تعالى كان علما في الأزل بأنه سوف يكلف عباده حين يخلقهم ، وهذا العلم الإلهي يستحيل عليه السهو أو الغفلة ،

(١) ولعل إمام الحرمين قد كان يعتبر هذا الاعتراض أهم اعتراضات المعتزلة المتعددة على الكلام النفسى ، فيورده ويورد جوابه على نحو أكثر تفصيلا في الإرشاد ص ١١٩ - ١٢١ .

(٢) ولقد أجاب الفخر الرازى عن هذا الاعتراض عينه ، ولكنه جعل الكلام كالعلم (أصول الدين ص ٦٢ - ٦٣ ، والمحصل ص ١٨٤) ، وكذلك فعل الأمدى ، ولكنه جعل الكلام كالعلم والإرادة ، وقرره أن من فهم كلام النفس ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة والأحوال المختلفة وجد الأمر على ما ذكرناه ، ص ١٠٥ - ١٠٦ غاية المرام .

(٣) قارن العقائد النسفية ص ١٢٣ ج ١ .

شيئاً لا يخلو سبحانه وتعالى في وجوده الأزلي عن تلك المعاني المتضمنة للأمر والنهي ، والتي سيكلف بها عباده حين يخلقون (١) .

(١) ولعل هذا الذي جرى عليه إمام الحرمين ههنا يتسق مع ما ذهب إليه الأشعري من أن كلامه تعالى واحد في الأزلي ، ولكنه ينقسم بحسب التعلق أزلاً إلى أمر ونهي وغيرهما ، وذلك خلافاً لما ذهب إليه ابن كلاب من أن الكلام واحد في الأزلي ، ولكنه انقسم فيما لا يزال بحسب التعلق ، وليس في الأزلي ، ولو كان إمام الحرمين قد جرى على مذهب ابن كلاب لما كان مطالباً بالرد على هذا الاعتراض الاعتزالي الذي نحن بصدده كما هو واضح ، ولقد فطن إمام الحرمين — وكذلك الآمدي — إلى أن مقالة ابن كلاب « وإن درأت تشغيها فهي خير مرضية » ، ثم يتابع الجويني قائلاً « والصحيح ما ارتضاه شيخنا — أي الأشعري — من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً ، والمعدوم على أصله ، مأمور بالامر الأزلي على تقدير الوجود ، والامر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء عن سيكونون إذا كانوا ، والذي استفكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له » — الإرشاد ص ١٢٠ ، وقارن: الآمدي غاية المرام ص ١٠٤ ، والمحصل ص ١٨٤ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ج ٢ ، والمواقف ص ٩٩ — ١٠٠ ج ٨ ، والعقائد النسفية ص ١٢٣ ج ١ ، ولست أدري كيف فات هذا على الفاضل الكليني — مع دقة نظره — فقال (إن ذلك الاعتراض لا يتجه على الأشاعرة) ص ٢٣٣ ج ٢ حاشيته على الجلال على العقائد العنصرية ٤ .

فصل

يجب إطلاق القول بأن كلام الله تعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الإدراك بالكلام الأزل القائم بالبارئ تعالى ، ولكن المدرك صوت القارى ، والمفهوم عند قراءته كلام الله تعالى ، ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعاً .

وهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن من بلغته الرسالة أن يقول : سمعت كلام الملك ورسالاته ، وكلام الملك حديث نفسه أو أصواته ، ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولا حديث نفسه ، ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة فلا فرق بينه وبين موسى الذي خصصه الله تعالى من بين عالمي زمانه بتكليمه ، واصطفاه بإسماعه عزيز كلامه .

يضعنا هذا النص وجهاً لوجه أمام الجانِب الشانِك من قضية الكلام . ولكي نكون على بصيرة من الأمر ينبغي أن نفرق أولاً بين أمرين ، بين التلاوة من جهة ، والمتلو من جهة أخرى ، وبين القراءة من جهة ، والمقروء من جهة أخرى ، أو بين الكتابة من جهة ، والمسكوب من جهة أخرى .

وأحسب أن التفرقة بين هذه الأمور من الوضوح والجلالة بحيث لا تحتاج إلى كبير جهد ، فالكتاب والسنة ودلائل العقل قد تضافرت على بيانها .

فحين يقول الله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) يصبح من الواضح أن تحريك اللسان والعجلة إنما هي في القراءة والتلاوة ، وهما فعل القارى . والتالى ، والمتلو والمقروء بحاله .

وحين يقول الله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك)
فهناك التبليغ أو المبلغ ، وحين يقول جل شأنه (فإذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم) فهناك قراءة وقارىء ، وهناك أيضا مقروه .

وحين يقول ربنا جل وعز (وما كنت تتلو من قبله كتاب ولا تخطه
بيمينك) فقد أخبر أنه ﷺ لم يكن تاليا ثم جعله تاليا ، ولم يكن كاتباً ، ولم
يجعله بعدئذ أيضا كاتباً ، وكل ذلك تلاوة وكتابة ، والمنلو والمكتوب بحاله .

وحين يقول النبي ﷺ (من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة
ابن أم عبد) يكون مفهوما أن هذه القراءة الغضة هي قراءة ابن مسعود ،
وهي غير قراءة أبي بن كعب مثلاً ، والمقروه في الحالين هو المقروه ، بل إن
صوت القارىء بقراءة واحدة قد يكون رخيماً حسناً ، وصوت قارىء
آخر فجاً جهوراً ، والمسموع في الحالين هو المسموع .

بل إن القراءة قد تكون — في حالة — طاعة وقربة ، وقد تكون
— في حالة أخرى — معصية وذنباً ، فهي طاعة إذا كان القارىء طاهراً
غير مرأه ، وهي معصية إذا كان على غير ذلك ، وما يكون طاعة ومعصية
كيف يكون هو الكلام الذى هو صفة الحق ، بل المقروه — وهو كلام
الله تعالى — لا يتصف بالشئ وضده (١) .

ولقد تدهش — كادهشت — حين ترى الباقلانى وغير الباقلانى سيمندل الجهاد
ويستفرغ الطاقة في بيان هذه التفرقة (٢) الواضحة البينة بين أمرين هما في الحقيقة
ظاهراً الاختلاف ، ولكن هذه الدهشة ستزول حتما حين تقترب من
المناخ الفسكرى الذى كان سائداً في الأعصار الماضية إبان محنة خلق القرآن

(١) الباقلانى : الانصاف ص ٨٠ وما بعدها .

(٢) ترجع هذه التفرقة في أصلها الأصيل إلى ابن كلاب — قارن

مقالات الاسلاميين ص ٢٧٠ - ٢٨٠ .

فالمعتزلة قد روجوا آرائهم حول حدوث القرآن الكريم وخلقهم في شدة وعنف بالغين ، مستخدمين في ذلك سيف المأمون وذهبه ، فإذا نتظر من المحافظين على قداسة القرآن إلا أن يقولوا بقدمه (١) ، بل يقدم كل ما يتعاق به ؟ وماذا نتظر من رد فعلهم إلا أن يسكت على نفس الدرجة من العنف والشدة ، إن لم يكن أكثر؟ ومن ثم فقد أدى رد الفعل المتطرف بطائفة من الجنبلة المغممين إلى الإمام أحمد إلى القول تارة بأن الحروف والأصوات جميعا — ما وجد منها في كتاب الله وما وجد منها في غيره — قديمة ، وهذا قول يفضي إلى قدم العالم ، وإلى القول تارة بأن الحروف والأصوات إذا تلونا بها كتاب الله تعالى فهي قديمة ، وهي في غيره ذلك حادثة ، وإلى أقوال أخرى كثيرة تغلب عليها روح التطرف والمبالغة (٢) .

(١) وما تجدر الإشارة إليه أن السلف — كالإمام أحمد وغيره — لم يكونوا يصرحون بلفظ القدم ، حين كان الإمام أحمد يسئل (ماذا تقول في القرآن) كان يجيب — وهو تحت القيود — (القرآن كلام الله) ثم يسئل (أخلق هو) فيجب (هو كلام الله تعالى غير مخلوق) قارن : ولیم بائون : ابن حنبل والمحنة ص ١٣٤ وما بعدها ، وحاشية المرجاني على العقائد ص ٢٢٨ ٢٢٩ ، ويحمل شارح العقائد النسفية هذا القول الأخير بأن السلف قد قالوا ، (القرآن كلام الله غير مخلوق) ولم يقولوا (القرآن غير مخلوق) لئلا يسبق إلى الهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم ، كما فعل بعض الجنبلة جهلا وعناد [ص ١٢٤ ١٢٥] ، وقارن أيضا السكلا باذني في التعرف ص ٥٦ — ٥٧ حيث يحمل مذهب القائلين بأن القرآن كلام الله تعالى ثم يقف ، دون التصريح بأنه مخلوق ، وغير مخلوق ، ثم قارن الفهم المقول الذي فهم به ابن حزم هذا التوقف — الفصل ص ١٠ ٢٠ ، ثم قارن هذا كله أخيرا بما قرره الأشعري في الأمانة ص ٣١ وما بعدها .

(٢) قارن الباقلاني : الانصاف ص ١١١ .

إذن فالقراءة عند هؤلاء هي المقرؤه ، والتلاوة هي المتلو ، وحيث
فيكون الجهد الذي بذله الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من الأشاعرة
في إثبات هذه التفرقة الواضحة هو جهد يتناسب مع غلو هؤلاء في إثبات القدم
لكل ما يتعلق بالقرآن الكريم حتى زعم بعضهم أن الجليل والغلاف قديمان (١) .

لكن القضية لا تنتهي عند حدد التفرقة بين التلاوة والمتلو ، فما زال
أمامنا جانب آخر نواه أكثر مدعاه للاهتمام ، وهو موضوع النص الذي
بين أيدينا .

فإذا عن المتلو نفسه ، أو المقرؤه نفسه ؟

هل هو قديم باعتباره كلاماً نفسياً ، أو باعتبار مقتضاه من كلمات
وحروف ؟

إننا حين نسمع القرآن الكريم أو نتلوه فإنما نسمع كلام الله تعالى ، لكن
ليس معنى ذلك أننا ندرك صفة الكلام الازلية القائمة بذاته تعالى إدراكاً مباشراً
وبلاواسطة ، بل نحن نسمع الكلام اللفظي المنتظم من الحروف والكلمات ،
ونفهم بواسطته كلام الله القديم .

(١) المواثق : ص ٩٢ ح ٨ ، ويضيف الجلال الدواني إلى ما ذكره الإيجي
مستشكراً : فما بالهم لم يقولوا بقديم الكتاب والمجلد وصانع الغلاف ،
(الجلال على العقائد ص ٢٣١ ح ٢) ولكنه يعود فيلتمس للحنابلة بعض العذر
فيقول : « لأنهم ربما منعوا إطلاق الحادث على الكلام اللفظي رعاية
للأدب ، واحترازاً من ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسي » ، أما ابن
تيمية فيقول (ما رأينا في كتاب أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم ،
هل عامة المصنفين من أصحاب أحد يسكرون هذا القول وينسبون قائله إلى
السكذب) منهاج السنة ص ٢٣٧ ، وص ١٧٩ ح ٢ .

وبعبارة أخرى .. فهناك دال ، هو الكلام اللفظي المنظم من الحروف والكلمات ، وهناك مدلول عليه ، وهو الكلام القديم ، حين نسمع الأول فنحن نسمع الثاني باعتباره قد دل عليه ، وليس بعيد ولا غريب أن يسمى « المفهوم » المدلول عند سماع الألفاظ الدالة عليه : مسموعاً .

وما هذا — كما يقول إمام الحرمين — إلا كمثل من تصله رسالة من ملك مثلاً بواسطة مبلغ ، فيقول سمعت كلام الملك ورسالته ، مع أن من بلغ الرسالة لم ينقل صوت الملك ولا حديث نفسه ، بل نقل ما يدل عليهما .

ومن هنا فإن ثمة فرقاً بين كلام الله تعالى لموسى عليه السلام ، وبين سماعنا لكلام الله تعالى عند قراءة القرآن ، فنحن قد سمعنا كلامه تعالى بواسطة الحروف والكلمات والأصوات ، بينما سمعنا موسى عليه السلام بلا واسطة ، وهذا هو معنى اصطفاؤه تعالى له ، واختصاصه بالتكليم (١).

(١) فموسى عليه السلام قد سمع كلامه تعالى بلا حرف ولا صوت ، ولقد أشرنا في هامش سابق إلى اختلاف الأشاعرة والماتريدية حول هذه النقطة ، وما أجود ما ذكره الدسوقي في هذا الصدد حين قرر بصدده قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) أنه ليس معناه أنه تعالى ابتداء الكلام بعد أن كان ساكناً ، ولا أنه تعالى سكت بعد أن كلمه ، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عنه ، وخلق له سمعاً وقواه حتى أدرك كلامه القديم ، ثم منعه بعد ذلك ، ورده إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه (ص ١١٣ حاشية الدسوقي على أم البراهين) .

ولعل الدسوقي كان مسبوقاً في هذا بما قاله الأمدى (فن الجسائر أن يكون موسى قد سمع كلام الله القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه والاحاطة به ، والسمع بهذا الاعتبار لا يستدعى حرفاً ولا صوتاً) غاية المرام ص ١١٠ .

ومهما يكن من شيء فلقد قرر لإمام الحرمين ههنا ذلك الرأي السائد في المدرسة الأشعرية — بل وقبلها — منذ ابن كلاب (١) ، ومفاده — كما رأينا — أننا نسمع كلام الله القديم وفتلوه ، لكن المسموع والمتلو ليس هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، فلا قديم إلا ما قام به سبحانه ، ولكن هذا المقرء والمسموع دلالة على القديم وواسطة في التبليغ عنه .

فها هو ذا الباقلاني — قيل لإمام الحرمين — يقول : إن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وإنما الغير — أي الكلام اللفظي — دليل عليه ، ويسمى كلاما إذا هو دليل على الكلام ، لا أنه نفس الكلام الحقيقي ، والله تعالى يقول (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليدين لهم) .

فالخروف والأصوات — كما يعني الباقلاني — أداة يفهم بها الكلام القديم ، لأن الحرف والصوت نفس الكلام القديم (٢) .

هذه التفرقة بين الكلام النفسي القديم ، واللفظي الحادث الدال عليه هي بعينها ما نراه أيضا عند الآمدي والرازي ، مع زيادة هامة ، وهي أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة — حينئذ — يضحى خلافا محصورا محدودا ، فما تقول المعتزلة من أن الله تعالى قد خلق الحروف والأصوات الدالة على المعاني المقصودة فأهل السنة يقولون به ، ويصبح النزاع بين الفريقين محصورا في إثبات المعنى النفسي أو نفسيه ، فأهل السنة يثبتونه ، والمعتزلة ينفونه ، ولو أثبتوا وجوده لما أمكنهم نفي قدمه ، يقول الآمدي « فما أثبتوه معجزة فلا ثبت له القدم ، وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه » (٣) .

(١) قارن مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٢) الباقلاني : الانصاف ص ١١٩ ، وقارن أصول الدين للرازي ص ٦١ .

وأيضا ص ١٠٦ - ١٠٧ والآمدي غاية المرام ص ١٠٠ .

(٣) غاية المرام ص ١٠٨ .

ويقول الرازي « الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى ،
والذي نقول به فهم لا يقولونه البتة » (١) .

ومن الأمدي والرازي استقى صاحب المواقف هذه الزيادة الهامة (٢)
التي تجعل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة أقرب ما يكون إلى الخلاف
اللفظي (٣) .

وهذه التفرقة بعينه نجدها لدى صاحب المقاصد مع زيادة أخرى هامة ،
فالشهور — كما يقول السعد (٤) — أن إحلاق كلام الله تعالى على هذا
الكلام اللفظي المنتظم من الحروف المسموعة إنما هي لدلالته على الكلام
القديم ، لكن ثمة أموراً أخرى — كما يقول السعد — تدعم اختصاص
الكلام اللفظي بالله تعالى ، فلقد أخبر الله تعالى عنه بأنه أوجد أشكاله في اللوح
المحفوظ (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) وأفقه أوجد الأصوات المتعلقة
به على لسان الملك (لأنه لقول رسول كريم) .

(١) المحصل ص ١٨٤ ، وأيضاً ص ١٧٣ .

(٢) المواقف ص ٩٥ ٨٠ ، ولولا مخافة الإتهام بالمبالغة لقلنا أن إمام
الحرمين هو مصدرها الأول ، فقد أوردتها في صورة شبه مفصلة في الإرشاد
ص ١١٦ — ١١٧ ، وقارن أيضاً : ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٤ حيث
يقرر هذه الزيادة بنفس التقرير تقريباً .

(٣) ينكر الكلبي ذلك كله ، ويقرر أن الخلاف حقيقي باعتبار أن
عنوان الموضوع ، وهو حقيقة « الكلام » ، هو محور الخلاف بين أهل السنة
والمعتزلة (حاشية الكلبي على الجلال الدواني على العقائد ص ٢٣٢ > ٢)

(٤) شرح المقاصد ص ٧٦ > ٢ ، ولعل مصدر الزيادة هو الباقلاني الذي
يقول (فأنه تعالى قد علم جبريل النظام العربي الذي هو قراءته ، وعليها
جبريل النبي ﷺ ، وعليها النبي ﷺ لأصحابه) ص ٩٨ الانصاف .

ولعلك قد لاحظت معنى أن هؤلاء جميعاً بدءاً من الباقلاني وإمام الحرمين وانتهاءً بالمعتمد والسعد قد بدأوا مسار تفكيرهم من الكلام النفسى ، ثم جعلوا الكلام اللفظى دلالة عليه .

ولقد كانت هذه — فيما نرى — — نقطة بداية غير موفقة ، ولذلك فقد فتحت تلك البداية الباب واسعاً لى يتوهم المتوهمون أن رأى هؤلاء مؤد إلى أن الكلام اللفظى قد اخترعه الملك أو غيره (١) ، ولسكى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم لا كفار من أنسكر كلامية ما بين دقتى المصحف ، مع أنه علم بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، ولسكى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى النفسى القديم ، ولسكى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم كون المقروء والمسموع كلامه تعالى حقيقة (٢) .

فنحن هنا نبتغى أن نقرر أمرين :

أولاً : أننا حين نقول إنها توهمات المتوهمين ، فذلك يعنى أننا بالقطع لا نوافق على أحقيتها ، فكل هذه التوهمات إنما تكون حقيقة فيما لو اعتقد هؤلاء الأشاعرة أن ما بين الدفتين من مخترعات البشر ، كما يقول البعض بحسب (٣) .

أما إذاً اعتقدوا — وهذا هو الحاصل بالفعل — أن ما بين الدفتين ليس فى الحقيقة هو صفة الكلام القديمة القائمة بذاته تعالى ، وإنما هو دلالة على تلك الصفة ، فلا نزاع حينئذ فى انمحاء هذه التوهمات كلية .

(١) قارن السعد : شرح المقاصد ص ٧٦ — ٧٧ ج ٢ .

(٢) قارن : الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ٣١٣ وما بعدها وكذلك

شرح المواقف ص ١٠٣ > ٨ .

(٣) الفنارى ص ١٠٣ > ٨ على المواقف ، والدوانى على العقائد ص ٢٣٤

— ٢٣٥ > ٢ ، والبياضى لإشارات ص ١٧٠ .

ثانيا : أننا حين نقول أنها « بداية غير موفقة » ، فذلك لأنها قد بدأت من الكلام النفسى ، وجعلته أساس التفكير وبداية مساره ، ثم جعلت الكلام اللفظى نهاية السير (١) .

والحال أننا لو عكسنا اتجاه السير لأغلق الباب أمام قوهات المتوهمين إغلاقا لا رجعة فيه .

إننا — بمنطق البشر — لا نثبت — بل لا نعرف — أن له تعالى كلاما نفسيا إلا بعد قطعنا وجزمنا بأن له كلاما لفظيا هو القرآن الكريم ، أى أن نقطة البداية — بالنسبة لنا — هو ثبوت كلامه اللفظى ، ونقطة النهاية — بالنسبة لنا — هى إثبات كلامه النفسى المدلول عليه بكلامه الملفوظ ، وهذه هى البداية الصحيحة فيما نزعم .

(١) وما يدل على أن المعنى النفسى كان هو نقطة البداية عندهم ، وأن الكلام اللفظى كان نقطة النهاية ، هو ما نقله إمام الحرمين (الارشاد ص ٨٠) وابن الهمام (المسيرة ص ٣٥) عن « البعض » من أن إطلاق الكلام هو على المعنى النفسى حقيقة ، وعلى اللفظى مجاز ، بل إن الآمدى يقرر « أن الكلام الحقيقى هو المعنى المدلول ، وما سواه فليس بتحقيقى ، لأن المعنى النفسى يتصور وجوده مع عدم العبارات كما هو حال الأبكم » (ص ١٠٠ — ١٠١ غاية المرام) ، فأعجب معنى لهذا البعض . كيف لا يرضون أن يكون إطلاق الكلام على اللفظى كإطلاقه على النفسى رأسا برأس ، بل يعكسون ما تقضى به بداهة الفطرة ، ولعل غلو البعض فى إطلاق الكلام على المعنوى وحده هو ما أدى إلى ظهور غلو آخر فى الجهة المقابلة ، فنبتت فرقة أسماها ابن تيمية (اللفظية المثبتة) لىكى تقول إن الكلام ليس إلا الحرف والصوت فقط ، وأن المعانى المجردة عنهما لا تسمى كلاما أصلا (مجموع الفتاوى ص ٣٨١ — ٤٠٤) (١٢) والله الأمر من قبل ومن بعد .

وبعبارة أخرى فالسلام اللفظي — عندنا نحن البشر — هو المؤثر في قطعنا وجزمنا بوجود السلام النفسي الذي لا اطلاع لنا عليه، والكلام النفسي — عندنا نحن البشر — هو الأثر الناتج من قطعنا بوجود السلام اللفظي، إذ لولاه لما علمنا بوجود السلام النفسي .

لكن هذه الثلة من الأشاعرة قد بدأت السير من أعلى الدرج ، فجعلوا الكلام النفسي هو المؤثر ، والكلام اللفظي هو الأثر الدال عليه (١) ، وكانت هذه البداية مبغضاً لتوهّمات المتوهمين على النحو الذي رأيناه (٢) .

فانظر معي إلى ما صنعه الأمير — من متأخري الأشاعرة — لتتري القضية وقد عكس طرفاها ، والقضية هي هي بعينها ، وطرفاها هما طرفاها بعينهما .

إن الكلام اللفظي — كما يقرر — دال على بعض الكلام النفسي دلالة عقلية استلزامية ، فمن أضيف له كلام لفظي فقد دل ذلك على أن له كلاماً نفسياً ، وقد أضاف الله تعالى لنفسه كلاماً لفظياً كالقرآن الكريم الذي هو كلام الله قطعاً ، بمعنى أنه ليس لأحد في أصل توكيئه كسب ، وإنما أجراه الله تعالى على لسان جبريل وقلب النبي ﷺ ، خلافاً لمن قال : المنزول هو المعنى ، وجميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظي إلا لمن

(١) قارن الفخاري على المواقف ص ٩٣ - ٨٠ .

(٢) أريد أن أشير بذلك إلى أصل معروف في مناهج الاستدلال ، وهو أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقة للمعلوم في الترتيب ، فنحن — على سبيل المثال — نستدل بحدوث العالم بآيتين به : على وجوده تعالى منتهين إليه ، وهذا هو ترتيب العلم ، بينما ترتيب المعلوم على العكس من ذلك ، وهو أن وجوده تعالى أصل ومؤثر في حدوث العالم ، وعلى ذلك قياس الكلام النفسي والكلام اللفظي فيما نعتقد .

له كلام نفسي ، وتكفي الإضافة هكذا إجمالية ، وإن لم يكن اللفظي قائما بالذات (١) .

إذن فنحن ما أدر كنا أن له تعالى كلاما نفسيا إلا لأن له كلاما لفظيا أجراه سبحانه — على لسان جبريل وقلب النبي ﷺ ، وتكفي هذه الإضافة الإجمالية لكي يصح لنا أن نستنتج منها بالاستلزام العقلي أن له تعالى كلاما نفسيا .

فيكيف يصح لأحد بعد هذا التقرير الدقيق لنفس القضية الاشعرية أن يتوهم أن ما بين الدفتين ليس كلامه تعالى ؟ وكيف يصح لأحد بعدئذ أن يتوهم أن كلامه تعالى بالحققيقة هو الكلام النفسي فحسب ؟ وكيف يصح لأحد بعدئذ أن يتوهم أن المنزل هو المعنى ، ولولا أن ما بين الدفتين كلامه تعالى لما عرفنا المعنى النفسي الذي لا اطلاع لنا عليه ؟

ولعل الشيخ محمد عبده كان يلمح على منوال الأمير حين قال (ورد أن الله تعالى قد كلم بعض أنبيائه ، ونطق القرآن الكريم بأنه كلامه تعالى ، فصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأنا من شئونه قديما بقدمه ، أما الكلام المسموع عنه ، المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه ، ولا في أنه خلق من خلقه ، وخصص بالاسناد إليه لا اختياره له سبحانه في الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه ، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهرا وباطنا ، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه . وليس في القول بأن الله قد أوجد القرآن بدون دخل لسكسب بشر في وجوده ما يمس شرف نسبته إليه . (٢) .

(١) حاشية الأمير على الجوهرية ص ٨٤ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٣٤ - ٣٥ .

فصل

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالأسنة محفوظ في الصدور ، ولا يحل الكلام هذا المحل حلول الأعراض الجواهر ، فإن كلام الله الأزلي لا يفارق الذات ، ولا يزايلها ، ومن حاز طرفاً من قضايا العقول لم يسترب في أن التحول والانتقال والزوال من صفات الأجسام .

ومن الغوائل التي يلي الخلق بها أن القول في قدم كلام الله تعالى وكونه مكتوباً في المصاحف أشيع في زمان الإمام أحمد بن حنبل من جملة العوام والرعاع والهمج ، وضرر (هكذا) في من لا دراية له بالكلام في هذا الأصل ، فسمعوا مطلقاً أن كلام الله تعالى في المصاحف ، فسبقوا إلى اعتقاد وجود الكلام الأزلي في الدفاتر ، وارتبكوا في جهالات لا يسكون بها محصل .

ثم تطاول الدهر ، وتماذى العصر ، فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية ، ولولا ذلك ما خفي على من معه مسكة عقل أن الكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتري ، ولا ينتقل معنى النفس إلى الأصوات سطوراً أو رسوماً ، وأشكالاً ورقوماً . فإذا نقول بعد الإحاطة بحقيقة هذه الفصول كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب ، وعلى أسنة القراء مقروء ، وفي الصدور محفوظ ، وهو قائم بذات الله وجوداً .

في ضوء تلك التفرقة الأشعرية الشهيرة بين الكلام النفسي ، والنظم اللفظي الدال عليه يمكن فهم هذا النصر الذي ختم به إمام الحرمين حديثه عن صفة الكلام .

في ضوء تلك التفرقة الشهيرة ندرك أن ثمة فرقاً هاملاً بين أن يقال:
إن كلام الله تعالى قد حل ، في المصاحف أو على الألسنة أو في الصدور ،
وبين أن نقول إن كلام الله تبارك وتعالى مكتوب في المصاحف ، مقروء
بالألسنة ، محفوظ في الصدور (١) .

إن كلام الله تعالى صفة له قديمة بقدمه ، لانهاية بلانهايته ، فكيف
يصح أن يقال إنها — بحقيقتها وعينها — قد حلت في هذه المحال المحدودة
كما تحل الأعراض الجواهر ؟ كيف يصح أن يقال إنها زابت الذات
وفارقتها ، ثم حصلت في دقات وألسنة وصدور ، مع أن من يتأمل أدنى تأمل
يعلم يقيناً أنه لا يتحول ولا يفارق ولا ينتقل إلا ما هو من قبيل الأجسام
أو من قبيل صفات الأجسام ؟

فإذا قلنا إن كلامه تعالى قديم ، وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء
بالألسنة ، محفوظ في الصدور فهذه العبارة صحيحة كل الصحة ، ومعبرة عن
الحقيقة أصدق تعبير .

ولكن من سوء الفهم أن يذهب الوهم إلى حلول القديم في هذه المحال
حلول الأعراض في الجواهر ، أو أن يذهب الوهم إلى إلتقال الصفة
القديمة إلى هذه المحال إلتقال الأجسام وصفات الأجسام .

أما الفهم الصحيح لهذه العبارة الصحيحة فينبغي أن يسبق أولاً بتنزيه
صفة الكلام القديمة عن الإلتقال أو التحول ، أو مفارقة الذات ، بل
الصفة القديمة ، أو الكلام النفسى القديم لا يفارق الذات القديمة
وجوداً ، فهيئات أن ينتقل — هو هو — في الحروف والأصوات ، أو يحل

في الدفاتر أو على الألسنة ، والمكتوب والمحفوظ والمسموع إذن هو كلام الله تعالى منتظما في النظم الشريف الدال على ذلك الكلام القديم ، وذلك الكلام القديم مفهوم من هذا النظم ، معلوم منه (١) .

لكن سوء الفهم لتلك العبارة الصحيحة هو ما شاع لدى العوام بعد زمن الإمام أحمد ، لقد سمعوا أن كلام الله تعالى قديم مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور ، فذهب وهمهم إلى أن الصحائف والأوراق والألسنة تحيط بالصفة القديمة وتحتويها .

وبعضي الزمن رسخ هذا الفهم الواهم الخاطئ في نفوس الحشوية ، حتى ارتكبوا في سبيل ذلك من الجهالات ما لا تخفى استحالته على المتأمل ، وقد رأينا طرفا من ذلك فيما سبق (٢) .

ويضرب الباقلا في مثالا يوضح به مقصود أهل السنة في قولهم إن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور ، فلو أن

(١) قارن الأمدى : غاية المرام ص ١١١ ، وأيضا الجلال الدواني على العقائد حيث يقول إن الأشاعرة حين قالوا إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو بقلب ولا حالا في الصحف أو لوح ، ومنعوا من إطلاق القول بحدوث كلامه تعالى حتى وإن كان المراد هو اللفظي : رعاية للأدب . واحترازاً من ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام الأزلي ، ص ٢٣١ > ٢٣٢ ، قارن كذلك حواشي النسفية ص ١٢٥ > ١٠ .

(٢) قارن الارشاد ص ١٢٨ - ١٣٠ ، وقارن ابن قيمية (موافقة ص ١٦٠ - ١٦١ > ٢) ، وكذلك مجموع الفتاوى ص ١٦٧ - ١٦٨ > ١٢ ، حيث يقرر الصواب بصدده ما ينسب إلى هؤلاء الحشوية ، ويعدد الأسباب التي أدت إلى نسبة هذه الآراء وأمثالها إليهم ، وهو كلام جيد .

(٢٢ - لهوامش على العقيدة)

كاتباً كتب في ورقة قوله تعالى (فكذب وعصى ثم أدبر يسعى فحشر فنادى فقال أنا ربكم الأعلى) فهو يكون الكاتب قديماً، أو كتابته قديمة، أو الورق الذي كتب فيه قديماً، أو اللعين فرعون قديماً، أو قوله قديماً؟ كلا... بل كل هذه بأمرها مخلوقة، أما الذي ليس بمخلوق فهو كلام الله الأزلي الذي هو خبر يشمل جميع الخبرات التي أخبرنا بها عن فرعون اللعين ومقاتلته.

كذلك فلو أن كاتباً كتب في ورقة (ولا تقربوا مال اليتيم) فليس اليتيم مخلوقاً، ولا ماله، ولا الخط الذي كتب الكاتب به، أما القديم فهو نبيه تعالى الذي يشمل جميع المنهيات (١).

كذلك يضرب الغزالي مثالا مشابها يوضح به مقصود أهل السنة، فيقول إن النار موجودة في الكتاب، ولم يلزم من ذلك أن يكون ذات النار حالة فيه، إذ لو حلت فيه لاحترق، ومن تكلم بلفظ النار فلو كانت ذات النار حالة فيه لاحترق، فالنار جسم حار، وعليه دلالة هي الأصوات والحروف الثلاثة الدالة عليه.

فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول عليه بالنظم الشريف، والحروف أدلة، وللأدلة حرمة، إذ جعل الشرع طاحرمة، فذلك وجب احترام المصحف، لأن ما فيه دلالة على صفة الله تعالى (٢).

(١) الانصاف ص ١٤٢ — ١٤٣.

(٢) الاقتصاد ص ٢٥٥ — ٢٥٦، وقارن انتقاد ابن تيمية لهذا الرأي بقوله «ولو كان ما في المصحف وجب احترامه لمجرد الدلالة لوجب احترام كل دليل، بل الدال على الصانع أعظم من الدال على كلام الصانع، ومع ذلك فليست له حرمة كحرمة المصحف» (ص ٣٩١ ١٢٣ مجموع الفتاوى)، ثم قارن ما ذكره السعد من أن للقرآن الكريم مزيد اختصاص به تعالى، ولا يقتصر على مجرد كونه «دالاً» على الكلام القديم — شرح المقاصد ص ٧٦ ٢٠، وقد أشرنا إلى ذلك قبيل قليل.

ثم ماذا بعد ؟ . . .

هل أَرْضَتْ تلكَ التفرقة الأشعرية الفائقة بين الكلام النفسى القديم ،
وبين الكلام اللفظى الحادث الدال عليه : كل الأشاعرة بلا استثناء ؟

لقد تأملت ثلثة من كبار الأشاعرة فى تلك التفرقة تأملا عميقا ، وافتى
بهم الأمر إلى تعديلها ، وأعنى بتلك الثلثة : الشهرستانى ، ثم الإيجى ، ثم
الدوانى ، كما رفضها ابن حزم الظاهرى فى سياق رفضه لمعظم جوانب المذهب
الأشعرى رفضا متسرعاً فجاً .

أما الشهرستانى فقد استمدعى ذلك منه استعراضاً لتاريخ الخلاف قبل
ظهور الأشعرى وبعده ظهور الأشعرى .

لقد كان الخلاف قبل الأشعرى - كما يقرر الشهرستانى - منحصراً بين
السلف والمعتزلة ، وكان موضوع الخلاف بينهما منحصراً - هو الآخر - فى
الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة ، فكان المعتزلة يقولون بحدوثها ، وكان
السلف يشبّهون لهذه الكلمات القدم والازلية ، دون أن يتعرض هؤلاء
ولا أولئك لإثبات «معنى» ، أو لوجود «كلام نفسى» وراء تلك الكلمات .

ثم جاء الأشعرى ، ففرق بين اللفظ والمعنى ، وأثبت «معنى» هو مدلول
اللفظ ، وقضى بحدوث الحروف ، وهذا - كما يرى الشهرستانى - خرق
للاجتماع ، وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجازاً لا حقيقة .

ومن ثم فإن الشهرستانى يضرب عن رأى الأشعرى بما يتضمنه من
تفرقة بين اللفظ والمعنى ، ليتخذ بدلاً منه ما اعتبره موقف السلف (١) ،
مدافعاً عنه فى حرارة متقدة .

(١) بينما يرى ابن تيمية أن رأى الشهرستانى هذا ليس هو موقف السلف
يعينه ، قارن موافقة ص ١٦٦ وما بعدها > ٢٠

يقول الشهرستاني : إنما لو تأملنا ما ورد في التنزيل لوجدنا فيه إثباتاً
للكلمات ، لله تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته)
(قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي
ولو جئنا بمثله مديدا) (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده
من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) (ولكن حق القول مني) .

فتارة يحییء الكلام بلفظ الامر، فتثبت له الوحدة الحقيقية التي لا كثرة
فيها (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) ، وتارة يحییء بلفظ الكلمات،
فتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها (ما نفدت
كلمات الله) .

فله تعالى إذن : أمر واحد، وكلمات كثيرة، وهذه الكلمات لا تتصور
إلا بحروف ، فلهذا قلنا — هكذا يقول الشهرستاني — إن أمره قديم ،
وكلماته أزلية ، فالكلمات الانهائية مظاهر الامر الواحد، والروحانيات —
بدورها — مظاهر تلك الكلمات ، والجسمانيات — بدورها أيضا — مظاهر
الروحانيات .

فتتج من ذلك أن ثمة عالمين ، عالم الامر الأزلي القديم ، ويشمل الامر
الواحد ، والكلمات الأزلية الانهائية ، وعالم الخلق الحادث ، ويشمل
الروحانيات والجسمانيات (ألا له الخلق والامر) .

وكما أن أمره سبحانه لا يشبه أمرنا، فكلماته وحروف كلماته لا تشبه
كلامنا ولا حروف كلامنا ، بل هي حروف قدسية علوية (١) .

(١) قارن بهذا ما نقله ابن تيمية عن الإمام أحمد (مجموع الفتاوى
ص ٦٤-٦٥ ، وكذلك ص ١٩٨-١٢٥) .

ثم يتابع الشهرستاني عرضه لهذا المذهب السلفي الذي ارتضاه فيقول
على إسان السلف : ولا يظن بنا الظان أننا نثبت القسدم للحروف
والأصوات التي قامت بالسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإننا نعلم افتتاحها
واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل السلف أرواحهم وصبروا
على البلايا والمحن دون أن يقولوا (القرآن مخلوق) ولم يكن ذلك حروفاً
وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا .

فالسلف — كما يقرر الشهرستاني — يفرقون بين القراءة والمقروء ،
والكتابة والمكتوب ، ويحكمون بأن القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير
المقروء الذي ليس صفة لنا ولا من فعلنا (١) .

ثم يجيء الإيجي (٢) فيتفق مع الشهرستاني في الخطوط العريضة لهذا

(١) نهاية الأقدام ص ٣١٣ — ٣١٧ ، وابن تيمية : موافقة ص ١٦٥
٢٠٠ ، ويقرر ابن تيمية في هذا الموضوع أن الذي ذكره الشهرستاني قالت
به طائفة كبيرة من متأخري أصحاب أحمد ومالك والشافعي ، كما قالت به
السالية ، بينما ينسب الكللابي هذا الرأي عينه إلى الحارث المحاسبي ،
وابن سالم (ص ٥٥ التعريب) ، وقارن أيضاً ابن تيمية (موافقة ص ١٦٦
٢٠٠) حيث يقرر أن الشهرستاني بقوله هذا يوافق أقوال السلف من
وجوه ، ويخالفها من وجوه آخر .

(٢) للمواقف ص ١٠٣ ج ٨ ، فللإيجي إذن رأيان : رأيه في كتاب
المواقف ، وهو رأي يتفق مع رأي جمهرة الأشاعرة في التفرقة بين الكلام
النفسي القديم ، وبين الكلام اللفظي الحادث الدال عليه ، ورأى ثان
أودع مقالة مفردة أشار إليها في خطبة كتاب المواقف ، خالف فيها رأي
جمهرة الأشاعرة ، ووافق فيها رأي الشهرستاني ، وهو الرأي الذي نحن
بصدده الآن .

المذهب مضافاً عليه الصبغة الكلامية الدقيقة فيقول : إن الأشعري لما قال
إن الكلام هو المعنى النفسى فهم أصحابه من ذلك أن مراده هو « مدلول »
اللفظ وحده ، وهو القديم عنده ، أما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً
لدلالاتها على ما هو كلام حقيقة ، حتى صرحوا بأن الألفاظ على مذهبه
حادثه ، وهى ليست كلامه تعالى حقيقة .

وهذا الذى فهموه من كلام الأشعري — هكذا يتابع الإيجي — له
لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دقتي المصحف ،
مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم
المعارضة والتحدى بكلامه تعالى الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه تعالى حقيقة ، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام
الدينية .

لإذن فيجب حل كلام الأشعري — فى نظر الإيجي — على أن الكلام
النفسى عنده أمر شامل للفظ والمعنى جميعاً ، قائم بذات الله تعالى ، وهو
مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالأسنة ، محفوظ فى الصدور ، وهو غير
الكتابة ، والقرأة ، والحفظ التى هى حادثه .

أما ما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ، فجوابه — كما
يقول الإيجي — أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة
الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون الملفوظ جمعاً بين الأدلة (١) .

فأهى الخطوط العريضة لهذا رأى الذى خالف به الشهرستانى
والإيجي رأى جمهرة الأشاعرة ؟

أولاً : أن تلك التفرقة الأشعرية (١) الشهيرة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى — فضلاً عن أنها لم تعهد عند السلف — فقد كان لها لوازم فاسدة، منها أن ما نقرؤه هو كلام الله تعالى مجازاً، لاحقيقة، كما يقول الشهرستاني، ومنها عدم إكفار من أنكر أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، كما يقول الإيجي .

ونحن لانوافق على أن هذه اللوازم تلزم جمهور الأشاعرة كما قال البعض بحق (٢) ، وإنما تلزمهم — كما سبق أن قلنا متابعة لهذا البعض — فيما لو قالوا بأن ما بين الدفتين من مخترعات البشر، وحاشاكم أن تقولوا بذلك، وكذلك فقد أثرنا أن نطلق عليها «توهّمات» ، لا «لوازم» ، (٣) .

ثانياً : أن كلام الله القديم شامل للمعنى النفسى (٤) والكلام اللفظى جميعاً، فالكلمات أزلية عند الرجلين ، وهذه الكلمات لا تنفد ولا نهاية لها (٥) ،

(١) وما تجدر ملاحظته أن الشهرستاني قد نسب هذه التفرقة وما يلزم عنها من لوازم إلى الأشعرى نفسه ، بينما نسبها الإيجي إلى أصحاب الأشعرى الذين فهموا عبارته فهما غير سديد، وليس إلى الأشعرى نفسه .

(٢) حاشية الفخارى ص ١٠٣ ، ٨ ، والدوانى على العقائد ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، والبياضى إشارات المرام ص ١٧٠ .

(٣) وما تجدر ملاحظته أن ما أسميناه «توهّمات» قد اعتبره الشهرستاني والإيجي «لوازم» ، بينما اعتبره ابن حزم ، كفرأ مجرداً (الفصل ص ٦ ، ٧ ، ٢) وهذا دأب الظاهرية دائماً ، يسارعون إلى التكفير ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(٤) وما تجدر ملاحظته أن الشهرستاني لا يوافق على عبارة «المعنى النفسى» ، بل يسميه الأمر، الذى هو عنده واحد لا يتعدد، بخلاف الإيجي الذى يأخذ بالمصطلح الأشعرى على ما هو عليه .

(٥) وما تجدر ملاحظته أيضاً أن الشهرستاني ينسب هذا القول إلى السلف =

ثالثاً : وهنا يرد الاعتراض الشهير بأن الألفاظ مترتبة متعاقبة يوجد بعضها عقب عدم البعض ، فكيف يقوم ما شأنه هكذا بالقديم (١) ؟

يجيب الرجلان — الشهرستاني والإيجي — بأن هذا قياس للغائب على الشاهد ، فالتلفظ والتلاوة غير الملفوظ والمتلو ، فلا يستطيع أحد إلا أن يقول إن الحروف والأصوات التي ننطق بها مبتدأة محتمة ، مترتبة متعاقبة ، وهي متعلقة بنا كسبنا وفعلنا ، فهي حادثة مثلنا ، أما الملفوظ والمقروء فهو كلمات الله الأزلية ذات الحروف القدسية العالوية ، على حد تعبير الشهرستاني الذي تغلفه مسحة صوفية لا تخطئها الأذن .

أما الإيجي فقد كان أكثر تشبهاً بالمصطلح الكلامي ، فالترتيب والتعاقب عنده إنما هو في التلفظ والتلاوة والكتابة ، وهي حادثة قطعاً ، لأنها فعل الإنسان المتلفظ التالي للكاتب ، وذلك لأن آلات البشر اللسانية والكتابية لا تمكنهم من فعل ذلك دفعة واحدة لازمانية ، بل تضطرم

= دون الأشعري (ص ٣١٣ نهاية الأقدام) ، بينما يظل الإيجي محافظاً على أشعريته ، فيجعل هذا القول مجرد فهم لعبارة الأشعري حيث يقول (فوجب حمل كلام الشيخ على هذا المعنى) ولذلك فقد كان تعبير السيد الشريف الجرجاني غير سديد حين عقب قائلاً (وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتاب نهاية الأقدام) ص ١٠٤ ج ٨ ، فالشهرستاني لم يحمل كلام الأشعري على هذا الرأي ، بل جعله مقابلاً له ، وقارن حاشية الفناري ص ٩٢ ج ٨ حيث يميل إلى أن هذا الرأي هو عين مذهب الإمام أحمد ، ثم قارن أخيراً تفسير الألومي ص ١٠ ج ١ وما بعدها ، حيث يحمل كلام الأشعري على هذا الرأي الثاني ، مع إضافات ذات بال .

(١) قارن الارشاد ص ١٢٩ حيث يعتبر إمام الحرمين هذا القول « جرحاً للضرورات ومرآة لبديهة العقل » .

اضطراراً إلى التتالي والتدرج والتعاقب ، ومن كان كلامه باعتقابه فهو مضطر ، على حد تعبير السكلا باذى (١).

أما بالنسبة للبارى تعالى القديم فالأمر لا يحتاج إلى آلة تضطر إلى التعاقب ، وكلامه النفسى واللفظى ليس بحاجة إلى آلة ، ولذلك فليس من شأن كلامه تعالى أن توجد مفرداته بعد عدم سابقتها ، لأن هذا إنما هو بالقياس إلينا نحن البشر — لعدم مساعدة الآلة على حد تعبير الإيجى — وليس الأمر كذلك بالنسبة للكلام القديم .

لما نعلم أن هذا رأى الذى اختاره الشهرستانى والإيجى بشير مشكلات كلامية عدة (٢) ، وما يكون لنا أن نتوقع أن يقبل هذا الرأى عند الأشاعرة بسهولة ، وقد خالف ما أطبق عليه معظمهم من التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى .

غير أن الآمدى قد وقف من هذا الرأى موقفا معتدلاً فقال (نعم) لو قبل إن كلامه تعالى بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليس كذاتنا وصفاتنا — كما قال بعض السلف — فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلاً ، ولكنه مما لم يدل القاطع على إثباته من جهة المعقول أو من جهة المستقول ، فالقول به تحكم غير مقبول (٣).

(١) السكلا باذى : التعرف ص ٥٥ .

(٢) منها ما أناره الجوينى نفسه (الارشاد ص ١٢٨ وما بعدها) ، وكذلك الباقلانى (الانصاف ص ١٢٣ وما بعدها) وأيضاً حاشية الفشارى (ص ١٠٣ — ١٠٤) وكذلك الجلال الدوانى ص ٢٣٨ — ٢٤٠ ح ٢ شرح العقائد العصبية .

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ١١٢ ، وإن كان الآمدى قد ذيل هذا القول بهجوم حاد للهجة على الشهرستانى ، كدأبه معه غالباً ، ونفس هذا =

نقول : إنه ليس كفيينا من الآمدى — فى هذا الصدد — لإقراره بعدم الاستبعاد عقلا ، لىكى نقول إن هذا الرأى حقيقى بالاعتبار ، فهو أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد المسئلة ، كما يقول الجرجاني بحق (١) .

نفس هذا الموقف المعتدل قد اتخذ السعد فى شرحه على العقائد النفسية (٢) ، وذلك حين قال عن هذا الرأى « وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه » .

فبمقتضى هذا الرأى يصبح النظم الشريف الذى نقرؤه وتتلوه ونحفظه هو بعينه كلام الله الأزلى المتحدى به ، وليس عبارة عنه أو حكاية له ، كما قال أصحاب تلك التفرقة الشهيرة من الأشاعرة .

وحينئذ فلا محل لما اعترض به القاضى عبد الجبار على القائلين بأن ما نسمعه وتتلوه هو حكاية لكلام الله تعالى النفسى القديم بأنهم (مادروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى ، فإن الحكاية

= التعليل هو ما علل به السكلا باذى نفس الرأى بعد نسبتته إلى الحارث المحاسبى وابن سالم — التعرف ص ٥٥ .

(١) شرح المواقف ص ١٠٤ > ٨ .

(٢) فللسعد إذن رأيان من هذا الاتجاه ، رأيه فى شرح المقاصد حيث يتغاضى عمدا عن نسبة هذا القول إلى الإيجى ، بل ينسبه للحنابلة ، ثم يكرر عليه بالنقد (ص ٧٥ > ٢) ، ورأيه الذى يرتضى فيه هذا المذهب ، وهو ما أثبتناه ههنا ، نقسلا عن شرحه على العقائد النفسية ص ١٢٨ > ١ ، وقارن بالرأى الأخير ما قرره زاهد السكوثرى ص ٢٦ هامش كتاب الانصاف للباقلانى مما يجعلنا نسلكه فى ضمن القائلين بهذا الاتجاه .

والمحكى لا بد وأن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم
ولا حدوث)، ولا محل أيضا لما اعترض به من أن (العبارة يجب أن
تكون من جنس المعبر عنه) (١).

وثمة مسألة أخرى تدعم هذا الرأي الذي نراه حقيقيا بالاعتبار، فلقد
اعترض المعتزلة على قدم الكلام النفسى عند الأشاعرة بأن القرآن الكريم
هو معجزته ﷺ، ومن ثم فيجب أن يكون «فعلا» خارقا للعادة، وأن
يكون «مقارنا» للتحدى، فلو كان الكلام قديما لما كان «مقارنا»، إذ
القديم لا اختصاص له لا بوقت معين، ولا بتحدى أشخاص معينين، فالصفة
الأزلية لا اختصاص لها ببعض المتحدين دون بعض (٢).

ومفاد هذا الاعتراض أنه لا يمكن للأشاعرة - كما استنتج المعتزلة -
أن يقولوا إن معجزته ﷺ هي القرآن القديم - أي الكلام النفسى -
الذى قال الأشاعرة إنه هو وحده - دون اللفظى - كلام الله تعالى
بالحقيقة، ولا يمكن للأشاعرة - كما استنتج المعتزلة - إلا أن يقولوا إن
معجزته ﷺ إنما هو النظم اللفظى الدال على الكلام الحقيقى، والحاكى
عنه، وليس الكلام الحقيقى القديم.

فإذا كان رد الأشاعرة على هذا الاعتراض الهام؟

قالوا: إن المعتزلة هم أيضا لا يمكنهم أن يقولوا إن معجزته ﷺ هي
القرآن الحقيقى، لأن القرآن الكريم - في مذهبهم - «فعل» أوجده الله
تعالى، أى حروف وأصوات خلقها الله تعالى على لسان الملك أو غيره،
ومادامت حروفا وأصواتا فقد انعدمت بعد وجودها، فما نتلوه ونقرؤه

(١) الأصول الخمسة ص ٥٢٧، ٥٢٨.

(٢) الارشاد ص ١٢٢، وغاية المرام ص ٩٥.

هو أيضا - على مذهب المعتزلة - مثال للقرآن الحقيقي الذي « أوجده ، الله تعالى ، وليس هو هو بحقيقته (١) .

فها أنت ترى أن الأشاعرة - في هذا الموطن الصعب - لم يفعلوا إلا أن قالوا إن الإلزام مشترك بيننا وبين المعتزلة ، أما إذا أخذنا بمقتضى هذا الرأي الذي قال به الشهرستاني والإيجي فالمسألة جد واضحة ، إن القرآن الحقيقي هو معجزته ﷺ ، هو هو بحقيقته ، لاحكاية أو عبارة عنه كما قال بعض الأشاعرة ، ولا مثال له كما يلزم ذلك على المعتزلة .

وثمة مسألة ثالثة تدعم هذا الرأي ، وهي أن الآمدى والغزالي - وهما ممن قالوا بتلك التفرقة بين المعنى النفسى القديم والفظم الحادث الدال عليه - قد استدلوا على إثبات صفة الكلام بأنها صفة كمال ، لأن ضدها - وهو السكوت والآفة - نقص لا يليق بالله تعالى .

ولو أنك تأملت في هذا النقص لوجدت أنه ضد الكلام اللفظى ، وليس ضد الكلام النفسى ، فالسكوت والخرس - كما يقول السعد بحق (٢) - إنما ينافى التلفظ ، ولا ينافى الكلام النفسى .

فإذا أضفت إلى هذا أن الأب - كم عندهم (٣) - قد يكون له كلام نفسى

(١) ولذلك فقد التزم الجبائى مذهباً « خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات » كما يقول إمام الحرمين والآمدى ، ومفاد رأى الجبائى هذا أن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة كل قارئ - وعند كتابة كل كاتب ، قارن الارشاد ص ١٢٣ ، وغاية المرام ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٣) الانصاف ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

لوجدت أن النقص الحقيقي إنما يكون عند انعدام الكلام اللفظي
لا الكلام النفسي (١) .

وإلى قريب من هذا الرأي الذي ذهب إليه الشهرستاني والإيجي
يذهب الجلال الدواني (٢) ، وفي قريب من خطوطه العريضة يسير (٣) .

(١) ولا عبرة عندنا بما قاله السعد — في شرحه للعقائد النسفية —
(ص ١٢٢ ج ١) — ردا على هذا الملاحظ بأن المراد بالنقص هو السكوت
والآفة الباطنيان، بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر عليه ، فكما أن
الكلام لفظي ونفسي ، فكذا ضده ، أعني السكوت والخرس ، فلا يذهب
عليك أن هذا هو دين المتنازع فيه ، وأنه استدلال بالمتنازع عليه في
محل النزاع .

(٢) قارن الجلال على العقائد العنصرية ص ٢٣٨ — ٢٤٥ ج ٢ ، ولا بد أن
نشير هنا إلى أن الجلال إضافات هامة في هذا الصدد ، فهو يتناول بعض
الجوانب في رأي الشهرستاني والإيجي تناولا نقديا برغم موافقته لهما في
جل الخطوط العريضة لمذهبهما ، كما أن للفاضل الكلثوبى على كل ذلك
إضافات لا تقل أهمية وعمقا .

(٣) وكلام ابن حزم يشير أيضا إلى جزمه بهذا المذهب ، ولكن في
مباحة وإسراع إلى التفكير في كل موطن من موطن الخلاف (الفصل
ص ٤ — ١٥ ج ٢) .

فهرست تقریبي (*)

رقم الصفحة	الموضوع
٥ — ٢٠	تصدير
٢١ — ٢٢	قاعدة الدين
٢٣ — ٣١	مباحث النظر
٣١ — ٥٠	مباحث الواجب واجازت والمستحيل
٥١ — ٧١	حدث العالم تأسيساً على إمكانه
٧١ — ٨٥	إرتباط حدث العالم بالاختيار والإرادة
٨٦ — ٨٨	ترتيب تراجم العقائد

باب فی الإلهیات

٩٠ — ٩٥	الدور والتسلسل وإبطال القول بحوادث لا أول لها
٩٥ — ١٠٤	رأى الفلاسفة فى قدم العالم ، وموقف علم الطبيعة الحديث
١٠٤ — ١٠٦	تقسيم صفات البارئ تعالى

(*) أستطيع القارئ الكريم عذراً فيما عساه ملاق من تجوز فى عنوانات بعض الموضوعات أحيانا ، ومن عدم إنطباق بعضها على معنوياتها تماماً بتمام ، أحيانا أخرى ، ولذلك أسبابه وبواعثه ، ولعل واحداً منها أن إمام الحرمين نفسه لم يدتغ أن تكون النظامية مصنفاً تقليدياً ، بل لعله أفرغها فى نفس واحد ، لتنتقل إلى نفس قارئها شحنة فكرية واحدة ، وكان لابد أن أحذو حذوه ، وأقفوا أثره فى كثير من الأحيان ، فيما خلا مبحث الصفات ، كما أشرت إليه فى حينه .

رقم الصفحة

الموضوع

الكلام فيما يستحيل عليه تعالى

١١٤-١٠٧

الصفات الحائزة يستحيل إلتصاف البارى تعالى بها

١٢٧-١١٥

التجسيم والتعطيل وكشف الأغوار النفسية لكل منهما

الكلام فيما يجب له تعالى

١٣١-١٢٨

جواز الجائزات دليل على إلتصاف بارئها بالصفات الواجبة

١٤٦-١٣٢

قضية زيادة الصفات على الذات

مبحث الصفات

الصفات النفسية

١٥٢-١٤٩

صفة الوجود

١٦٣-١٥٢

صفة القدم

١٦٩-١٦٤

صفة البقاء

١٧٣-١٧٠

صفة المخالفة للحوادث

١٨٧-١٧٤

نفي الجسمية عنه تعالى

١٩٣-١٨٨

منهج إمام الحرمين في فهم ظواهر الكتاب والسنة

١٩٧-١٩٤

صفة القيام بالنفس

٢١٢-١٩٨

الوحدانية

صفات المعاني

٢٢٣-٢١٣

القدرة

٢٤٨-٢٢٤

الإرادة

٢٧٠-٢٤٩

العلم

٢٧٨-٢٧١

الحياة

٣٠١-٢٧٩

السمع والبصر والإدراك

٣٥٠-٣٠٢

الكلام